قیمت   مئی سنہ ۱۹۴۴ء   دو روپے آٹھ آنے

(فیروز پرنٹنگ ورکس ۳۶۵ سرکلر روڈ لاہور میں باہتمام عبدالحمید خاں پرنٹر کے چھپوا کر محمد صدیق
پبلشر نے سندھ ساگر اکادمی لاہور سے شائع کی)

پیش لفظ

حضرتِ مولانا عبید اللہ سندھی کا یہ مقالہ "امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" کے نام سے رسالہ الفرقان بریلی میں شائع ہوا تھا حضرت مولانا نے اس مقالے کو املا فرمایا اور مولانا نور الحق صاحب علوی پروفیسر اورینٹل کالج لاہور نے اسے قلمبند کیا! در پھر جہاں جہاں حوالوں اور سن وفات کے تعین کی ضرورت تھی، مولانا نور الحق صاحب نے اصل مقالے میں ان کا بھی اضافہ فرمایا۔ اس سلسلہ میں مولانا موصوف کو بڑی محنت کرنی پڑی۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"حوالہ جات اور وفیات کی تفتیش و تحقیق میں بہت وقت لگا۔ ایک ایک حوالے کے لئے بسا اوقات پوری کتاب پڑھنی پڑی۔ وفیات کی تلاش میں بھی کافی محنت صرف ہوئی لیکن یہ ضروری تھا کیونکہ وفیات کے تعین سے ہر تحریک کا دور معین ہوتا ہے"

حضرت مولانا نے اس مقالہ میں امام ولی اللہ کی حکمت کا تعارف کرایا ہے۔ اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ ولی اللہی حکمت کے معارف کو سمجھنے اور سمجھانے میں جو شغف حضرت مولانا کو رہا ہے! اور اس ضمن میں جسقدر تحقیق و کاوش آپنے فرمائی! اور اپنی عمر کا ایک طویل زمانہ جس طرح آپنے اس کام میں صرف کیا ہے، اسکی ہندوستان میں کوئی نظیر نہیں ملسکتی۔ اس مقالے کے سلسلہ میں مدیر الفرقان نے حضرت مولانا کے متعلق لکھا تھا کہ "چند مقامات میں تعبیر کی غرابت و نکارت! در ایک دو جگہ مولانا کی منفردانہ رائے سے قطع نظر یہ مقالہ شاہ صاحب کی حکمت کا اجمالی تعارف ہی نہیں، بلکہ فی الحقیقت آپکے علمی کام (تجدید فی العلوم الشرعیہ) سے واقفیت اور علی وجہ البصیرت واقفیت کیلئے اس میں کافی سامان ہے! در ولی اللہی علوم و معارف کیلئے بجا طور پر اس مقالے کو بنیادی لٹریچر قرار دیا جا سکتا ہے نیز اسکے مطالعہ کے بعد ہی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ "ولی اللہی حکمت" پر مولانا کی نظر کس قدر گہری ہے اور شاہ صاحب کے علوم و معارف کا انہوں نے کس قدر عمیق مطالعہ فرمایا ہے"

مولانا سید سلیمان صاحب ندوی نے حضرت مولانا کے اس مقالے کو پڑھ کر مدیر الفرقان کو لکھا تھا۔

"مولینا سندھی کے مضمون کو میں نے بغور پڑھا اور اس یقین کیساتھ ختم کیا۔ کہ بیشک مولینا کی نظر حضرت شاہ صاحب کے فلسفہ اور نظریات پر نہایت وسیع اور عمیق ہے"

یہ مقالہ مضمون کے اعتبار سے تو عمیق تھا ہی لیکن چونکہ اس میں حضرت مولینا نے صرف علماء اور طبقہ خواص کو مخاطب کیا تھا۔ اسلئے مقالے کی زبان، انداز بیان اور مضامین کی ترتیب بھی قدرے مغلق تھی نیز عربی اور فارسی کی طویل عبارتوں نے اسکو اور مشکل بنا دیا تھا۔ راقم الحروف جب حضرت مولینا کے حالات تعلیمات اور سیاسی افکار" لکھ چکا۔ اور "شاہ ولی اللہ اور انکی سیاسی تحریک" کی نئی ترتیب سے بھی فراغت حاصل کرلی۔ تو مجھ کو مطالبہ ہوا کہ میں "امام ولی اللہ کی حکمت کے اجمالی تعارف" کو بھی ایسے اسلوب اور زبان میں مرتب کردوں کہ عام پڑھے لکھے اردو داں حضرات کو ولی اللہی حکمت کے معارف سے مستفید ہونے میں زیادہ دقت نہ ہو۔

مقالہ زیر نظر کے تمام مطالب کو حل کرنا میری حد علم سے باہر تھا۔ اس سلسلہ میں خاکسار مرتب کو اپنے محترم دوست مولینا محمد نور مرشد کی صاحب سے بڑی مدد ملی۔ موصوف کا اصلی وطن بنگال ہے۔ لیکن آپ مکہ معظمہ میں پیدا ہوئے اور وہیں تعلیم پائی۔ مولینا محمد نور صاحب تقریباً آٹھ برس تک حضرت مولینا سے ان کے زمانہ قیام مکہ معظمہ میں پڑھتے رہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ موصوف حضرت مولینا کے علوم کے صحیح محافظ اور ان کے واسطے سے ولی اللہی علوم و معارف کے سچے طالب علم ہیں۔ مولینا محمد نور صاحب کی اس عنایت کا میں بیحد شکر گزار ہوں۔ اس دوران میں بیت الحکمت (جامعہ نگر) میں رہتے ہوئے مجھے حضرت مولینا سے بھی استفادہ کا موقعہ ملتا رہتا تھا چنانچہ مقالے کے بعض مشکل مقامات کو میں نے خود حضرت مولینا سے بھی سمجھا۔

قرآن، حدیث، فقہ، فلسفہ و تصوف کے ان دقیق مطالب کو خاکسار کہاں تک آسان اور عام فہم کرنے میں کامیاب ہو سکا۔ اس کا فیصلہ تو آپ قارئین ہی فرما سکتے ہیں، میرا کام تو صرف اتنا تھا کہ حضرت مولینا کے ارشاد مبارک کی تعمیل کردی۔

محمد سرور
بیت الحکمت، جامعہ نگر
دہلی

مئی سنہ ۱۹۴۴ء

فہرست

باب اوّل

باب دوم

باب سوم

علم حدیث

باب چہارم

علم فقہ

باب پنجم

ضمیمہ جات

مقدمہ

از محمد سرور

زندگی خواہ ایک فرد کی ہو یا ایک جماعت کی، دو چیزوں سے بنتی ہے۔ ایک ذہن یا فکر، اور دوسرے خارج میں اُس ذہن یا فکر کی عملی تشکیل۔ زندگی کا سرچشمہ دراصل انسان کے باطن سے پھوٹتا ہے، اور پھر خارج میں جیسے جیسے حالات سے اُسے سابقہ پڑتا ہے، ویسی ہی شکل و صورت میں وہ اپنے آپکو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن باطن و خارج یا فکر و عمل زندگی کے دو الگ الگ خانے نہیں، بلکہ یہ دو شعبے ہیں ایک اصل کے، اور انسانی زندگی ان دونو شعبوں کے مجموعے کا نام ہے۔ جس طرح فرد کا ایک ذہن ہوتا ہے اور ایک اس ذہن کا خارجی زندگی میں پرتو، اسی طرح قوموں اور ملتوں کا بھی ایک مجموعی ذہن ہوتا ہے، اور ایک اس مجموعی ذہن کی خارج میں عملی تشکیل۔

آج سے تقریباً تیرہ سو سال قبل مکہ معظمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں کی ایک مختصر سی جماعت معرض وجود میں آتی ہے۔ اس جماعت کا ایک فکر تھا، اور اول روز سے اس جماعت کا اپنا نظام بھی تھا۔ مسلمانوں کی گنتی کے چند افراد کی یہ جماعت تمام مخالفتوں کے باوجود برابر آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ انکی مکہ میں سمائی نہیں ہوتی، تو یہ لوگ مدینہ میں ہجرت کر جاتے ہیں، اور وہاں جاکر اپنی مستقل حکومت بنا لیتے ہیں۔ مدینہ کی اس حکومت پر دس سال بھی نہیں گزرتے کہ یہ سارے عربوں کو اپنے زیر نگیں کر لیتی ہے اور اسکے بعد بیس سال کے اندر اندر ایران، عراق، شام اور مصر وغیرہ بھی فتح ہو جاتے ہیں۔ بے شک شروع کا یہ زمانہ ملت اسلامی کا دورِ زریں تھا، لیکن اس دورِ زریں کے بعد بھی مسلمانوں کی فتوحات رُکتے نہیں، بلکہ انکی سلطنت کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ وہ ایشیا کے بہت بڑے رقبے کو مسخر کرتے ہیں، افریقہ میں بحیرہ احمر سے لیکر بحر ظلمات تک کے ملک انکے تابع ہو جاتے ہیں، یورپ میں ایک طرف اسپین پر ان کی حکومت ہوتی ہے، اور دوسری طرف آبنائے باسفورس سے لے کر دی آنا تک کے علاقے وہ فتح کر لیتے ہیں۔ کشور کشائیوں کے اِن کارناموں کے ساتھ ساتھ وہ جہاں داری اور جہانبانی

ہیں بھی اپنی عظمت کے انمٹ نقوش تاریخ کے صفحات پر ثبت کرتے ہیں، وہ سیاسی ادارے بناتے ہیں۔ تدبیر مملکت کے نئے نقشے وضع کرتے ہیں، صنعت وحرفت اور معاشرت واجتماع کو ترقی دیتے ہیں۔ ادب وشعر فنون لطیفہ، اور تہذیب وتمدن کے طور طریقوں کو اپنے ذوق حسن وجمال معیار حق وصداقت، اور شعور قوت وجبروت کے مخصوص سانچوں پر ڈھالتے ہیں! اور اس طرح یہ کم وبیش ایک ہزار برس تک تاریخ عالم میں انسانی قافلہ کی رہنمائی کی خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ ملت اسلامیہ کا یہ عمل اس کے مجموعی ذہن کا خارجی پیکر ہے۔

ہمیں اس امر کے تسلیم کرنے میں انکار نہیں ہونا چاہیئے کہ ملت اسلامی کا یہ خارجی پیکر سراپا "خیر" نہیں تھا۔ اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے۔ اچھائی کے ساتھ برائی کا وجود لازم وملزوم ہے! ور اتفاق سے تاریخ اگر ایک قوم کی اچھائیوں کو گناتی ہے، تو وہ اسکی برائیوں کا ذکر کئے بغیر بھی نہیں رہتی، اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کی اس تاریخ میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو نہ ہوتیں تو یقیناً بہت اچھا ہوتا لیکن اس تاریخ میں ایسے جواہر پاروں کی بھی کمی نہیں، جنکی تابانی جوں جوں زمانہ گزرتا جائیگا، بڑھتی جائیگی، اور نہ صرف مسلمان بلکہ دوسری قومیں بھی انکی تابانی سے رہتی دنیا تک اپنے ذہنوں کو جلا دیتے رہیں گے۔ ملت اسلامی کی یہ تاریخ اپنے زندۂ جاوید کارناموں کے ساتھ ہمارے قومی اور ملی وجود کا ایک حصہ ہے۔ اسکا ہم انکار نہیں کر سکتے۔ اور نہ ہمیں انکار کرنا چاہیئے۔ ہم اپنی ملت کے اس دور ماضی کے وارث ہیں۔ مانا کہ یہ دور بیت چکا ہے۔ اور اس کے واپس آنے کا اس مادی دنیا میں اب کوئی امکان نہیں۔ لیکن ایک بیتا ہوا واقعہ اپنے اثرات ضرور چھوڑ جاتا ہے۔ اور تاریخ کے اس طرح کے اثرات قوم کے مجموعی ذہن میں ہمیشہ محفوظ رہتے ہیں۔ اگر کوئی قوم اپنے ماضی سے بیزار ہو کر یہ چاہے کہ وہ قومی ذہن سے اپنی گزشتہ تاریخ کے اثرات کو بالکل کھرچ ڈالے تو ایسا کرنے سے اس قوم کا نخل حیات برومند ہونے کی بجائے الٹا ٹھٹھر کر رہ جاتا ہے۔ بیشک اپنے ماضی سے اندھی عقیدت بھی بری ہے۔ اور اس کا انجام کچھ کم ہلاک کرنیوالا نہیں ہوتا۔ اصل میں ضرورت انکار کی نہیں ہوتی! ورنہ اندھی عقیدت ہی قوم کے حق میں مفید پڑتی ہے۔ البتہ ماضی کی وراثت کو جانچنا پرکھنا پڑتا ہے۔ اور قومی فکر وعمل میں اس سے کام لینے کے لئے اس کا تنقیدی

جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ کا یہ حصہ ملت کے ذہنی وجود کا خارجی مظہر ہے۔ ملت کے اس خارجی مظہر کی ابتدا جیسا کہ آپ نے دیکھا، مکہ معظمہ کے چند گنتی کے برگزیدہ افراد سے ہوئی تھی۔ انکی خلوص نیت اور حسن عمل کا صلہ سمجھئے کہ چند صدیوں بعد ان برگزیدہ افراد کے نام لیوا سات زمینوں اور سات سمندروں کے مالک بن گئے، اور انہوں نے دمشق، بغداد اور ادھر مشرق میں بخارا، غزنی، لاہور اور دہلی اور ادھر مغرب میں قاہرہ، مراکش، قرطبہ، غرناطہ اور قسطنطنیہ کو علم و حکمت اور تہذیب و تمدن کے مرکز بنا دیئے۔

ملت کے ذہن و فکر کی تاریخ بھی اسکے خارجی مظہر کی اس سرگذشت سے کچھ کم دلچسپ اور شاندار نہیں رہی۔ اس کی ابتدا ایک ایسی تعلیم سے ہوتی ہے جس کے اساسی اصول ہر انسان کی فطرت میں ودیعت کئے گئے ہیں! اور حضرت آدم سے لے کر ہر پیغمبر اور ہر مصلح نے اس تعلیم کی طرف اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو دعوت دی تھی۔ یہ تعلیم انسانیت کی طرح ابدی اور عالمگیر ہے اور کسی قوم یا ملک تک محدود نہیں۔ اس تعلیم کا دینے والا خود کائنات کا پیدا کرنے والا اور تمام انسانوں کا رب تھا۔ چنانچہ ملت اسلامیہ کے ذہن و فکر کا سب سے پہلا اساس قرآن کریم کی یہ الہی تعلیم بنتی ہے۔ یہ الہی تعلیم رحمۃ للعالمین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ملت اسلامیہ کو دی گئی۔ لیکن آپؐ نے اس تعلیم کے ابلاغ تک اکتفا نہ کیا بلکہ جو لوگ آپؐ پر ایمان لا کر آپؐ کے ارد گرد جمع ہو گئے تھے، آپ نے ان کا تزکیہ فرمایا۔ ان کے اخلاق و عادات کو سنوارا۔ اور انھیں ایک جماعتی نظام میں پرو دیا۔ صحابہ کی اس جماعت کیلئے قرآن کی تعلیمات مشعل راہ! اور آپ کا اسوۂ حسنہ یعنی سنت نمونہ بنی۔ ان بزرگوں کی زندگیاں آپؐ کی رشد و ہدایت کے رنگ میں اس طرح رنگی گئیں کہ بعد میں ملت کے لئے ان کا اسوہ بھی قابل تقلید بن گیا۔

ملت اسلامی کی فکری و ذہنی زندگی کا یہ نقطۂ آغاز ہے۔ اس کے بعد جب اسلامی سلطنت کی حدیں وسیع ہوئیں اور نئے نئے ملک، اور نئی نئی قومیں دائرۂ اسلام میں داخل ہونے لگیں تو مسلمانوں کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نئے نئے مسائل سے سابقہ پڑا۔ یہاں سے اجتہاد کا باب شروع ہوتا ہے۔ اجتہاد کے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کے بارے میں قرآن اور سنت میں

کوئی تصریح موجود نہ ہو، تو اس وقت قرآن اور سنت کی روشنی میں اس مسئلہ کے متعلق شریعت کا حکم ڈھونڈا جائے. اب جو ملت کی زندگی وسیع ہوئی، اور سندھ سے لیکر قرطبہ تک مسلمانوں کی سلطنت پھیل گئی. تو اس کے لئے نئے نئے قوانین بنانے کی ضرورت پیش آئی چنانچہ اس طرح فقہ کی تدوین ہوئی! اور آگے چل کر فقہ کے مختلف مذاہب بنے اور ان فقہی مذاہب نے اپنے اپنے علاقوں کے لئے تفصیلی احکام مرتب کئے۔

قرآن، حدیث اور فقہ کے بعد مسلمانوں میں اور اور علوم بھی رائج ہوئے. اور خود قرآن، حدیث اور فقہ کی تفسیر، تعبیر اور تشریح میں بھی نت نئے شعبے بنتے چلے گئے. قرآن کی مختلف تفسیریں لکھی گئیں. حدیث کی روایات کے مجموعے مرتب ہوئے! ور فقہ میں اور توسیع کی گئی۔ قرآن، حدیث اور فقہ کے ضمن میں مسلمانوں نے جو کچھ لکھا ہے، اور ان علوم میں جس قدر تحقیق کی ہے۔ اور انکی حدود کو انہوں نے جتنا وسیع کر دیا ہے، آج ان کا احاطہ کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ ان علوم کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں عقلی علوم کو بھی بڑا فروغ حاصل ہوا عقلی علوم کی ابتداء یونانی زبان سے عربی میں جو ترجمے ہوئے تھے، ان سے ہوئی. عہد عباسی میں فلسفہ و منطق اور طبیعیات و ریاضیات کے علوم یونانی زبان سے عربی میں منتقل کئے گئے، نیز ایران اور ہندوستان کے علوم کو بھی مسلمانوں نے اپنایا. شروع شروع میں تو زیادہ تر نقل و ترجمہ کا زور رہا، لیکن جب طبیعتوں کا فلسفہ و منطق کی طرف میلان ہوتا گیا، اور لوگ عقلیات میں بحث و تحقیق سے کام لینے لگے تو یونانی فلسفہ بتدریج اسلامی فلسفہ بنتا چلا گیا. اسی زمانہ میں علم تصوف کی بھی تدوین ہوئی۔ صوفیا حکمت اور دین کو تصوف کے ضمن میں جمع کرتے تھے، یہ بیشتر اہل "حال" بزرگ ہوتے لیکن ان کے نزدیک "حال" کے لئے ضروری تھا کہ سالک شریعت اور حکمت میں بھی بہرہ کامل رکھتا ہو. وجدانی قوتوں کی اصلاح اور ان کا تزکیہ کر کے قلب و نظر اور فکر و عمل میں اسلام کی صحیح روح کو رچانا تصوف کے پیش نظر تھا. اور برہان اور استدلال سے اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لئے علم کلام کی طرح ڈالی گئی۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام کا اصل اصول تو صرف قرآن اور سنت تھا لیکن جس طرح قرآن کو سمجھنے کے لئے تفسیریں لکھی گئیں اور سنت کی تشریح و توضیح کے لئے ایک مستقل علم وجود میں آیا۔ اسی طرح قرآن اور سنت کے احکام و مقاصد کو ذہن نشین کرانے، اور ان کی حقانیت اور افادیت کو دلوں اور عقلوں سے منوانے اور ان پر عمل کرانے کے لئے تصوف، کلام اور فقہ کے علوم کا رواج ہوا۔ مانا کہ تصوف کے سلسلہ میں بڑی بے راہ رویاں ہوئیں، اور اکثر متکلمین بے کار کی بحث و استدلال میں حد سے بڑھ گئے! اور اسی طرح علمائے فقہ نے بھی خواہ مخواہ کی موشگافیوں اور باہمی نزاعات سے اسلام کے احکام کے اس علم کو وبال جان بنا دیا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ تصوف، فقہ و کلام سر تا سر بیکار تھے۔ اور ملت اسلامی کی فکری تاریخ سے انھیں حرف غلط کی طرح مٹا دینا ضروری ہے۔ ٹھیک نہیں۔ آخر قرآن کی تفسیر میں بھی مفسروں سے غلطیاں نہیں ہوئیں۔ اور علم تفسیر میں کار آمد باتوں کے ساتھ ساتھ رطب و یابس روایات کا ایک طومار جمع نہیں ہو گیا۔ اور اسی طرح صحیح احادیث کے علاوہ موضوع حدیثوں کا ہمارے ہاں انبار موجود نہیں۔ تفسیر اور حدیث کی کتابوں میں صحیح اور غیر صحیح روایات کی یہ گڈ مڈ دیکھ کر اگر ہم تفسیر اور حدیث کا کلیتہً انکار کر دیں جس طرح بعض اہل تصوف و کلام و فقہ کی بے راہ رویوں کی بنا پر ہم ان علوم کو غیر اسلامی قرار دے کر ملت کی تاریخ سے خارج کرنے کا فتویٰ دیتے ہیں، تو یہ کسی لحاظ سے بھی مناسب نہیں ہے۔ اس طرح کا انکار کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی قوم اپنے ماضی کا انکار کر کے سرسبز نہیں ہو سکتی۔ صدیوں کے علمی و فکری تجربات سے جن میں اگر ہم نے کبھی ٹھوکریں کھائی میں تو یقیناً اس جد و جہد میں اکثر راہ صواب تک بھی ضرور پہنچے ہیں، اس طرح منہ موڑ لینا قومی ذہن کو مفلس اور ملی نظر و فکر کو سطحی بنا دیتا ہے۔

مسلمانوں کا دور اقبال تھا، اور ان کی فکر و عمل کی صلاحیتوں میں زندگی اور توانائی تھی، تو انھوں نے خود سے نئے نئے علوم و فنون کی تخلیق کی۔ اور دوسروں کے علوم کو بھی حاصل کیا۔ اور انھیں چھانٹا پھٹکا۔ ان کی غلطیوں کی اصلاح کی۔ اور ان علوم کو اپنا

بنا کر ساری دنیا میں ان کی اشاعت کی۔ عہدِ اقبال کے بعد جب ان میں زوال شروع ہوا تو ابتدا میں ان کی بہت بڑی اکثریت کو تو زوال کا احساس ہی نہ تھا۔ وہ مدتوں زوال کے دھارے پر بے اختیار بہائے گئے۔ لیکن ایک گروہ کو جو گو تعداد میں بہت کم تھا، ملت کی پستی کا احساس ہوا۔ اور اس نے پستی کی اس رو کو تھامنے کی کوشش کی۔ اس گروہ میں بڑے بڑے کامل اور بزرگ پیدا ہوئے اور انہوں نے مسلمانوں کی اصلاح کے لئے بڑی کوششیں کیں۔ اصلاح کی یہ جدوجہد اب تک جاری ہے۔ مصلحین کا یہ گروہ برابر اس دھن میں لگا ہوا ہے کہ مسلمان کسی طرح زوال کے نرغے سے نکل کر پھر سے ترقی اور اقبال کے راستے پر چلنے کے قابل ہو جائیں۔

ملت کی اصلاح و تجدید کا آج ہر مسلمان کو احساس ہے اور ہر طرف سے اس کے لئے آوازیں بھی اُٹھ رہی ہیں، لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ اصلاح و تجدید کے لئے کون سا طریقِ عمل اختیار کیا جائے۔ اتنی بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ عمل کی عمارت ہمیشہ فکر کی بنیاد پر ہی اٹھتی ہے۔ اور اصلاحی و تجدیدی کاموں کو شروع کرنے سے پہلے ذہن و فکر کی اُلجھنوں کو سلجھانا پڑتا ہے۔ اور جس نہج پر کام کرنا ہو، اس کا تعین ضروری ہوتا ہے۔

ہمارے ہاں کے اصلاح و تجدید کے علمبرداروں کا ایک گروہ تو ان دنوں یہ کہتا سنا جاتا ہے کہ اگر مسلمان موجودہ پستی سے اُبھرنا چاہتے ہیں، تو انھیں اپنی ماضی سے یکسر کنارہ کشی ہو جانا چاہیئے۔ وہ اپنے دماغوں سے عہدِ ماضی کی یاد بالکل نکال دیں۔ وہ بھول جائیں کہ ان کی کوئی ملی تاریخ ہے۔ اس گروہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمیں خالی الذہن ہو کر اور اپنے صفحۂ دماغ کو سلیٹ کی طرح دھو کر نئے زمانے نئے حالات اور نئے افکار و علوم میں جذب ہونا چاہیئے۔ ان کے علاوہ اصلاح و تجدید کے علمبرداروں کا ایک دوسرا گروہ ہے۔ وہ فوز و فلاح کی راہ یہ تجویز کرتا ہے کہ ہم ایک الٹی "زقند" لگا کر وہاں

پہنچ جائیں، جہاں ہم تیرہ سو سال پہلے تھے۔ وہی سادہ زندگی ہو۔ ایسی سادہ زندگی جس میں نہ علم کلام تھا۔ اور نہ بقول ان کے تصوف تھا۔ نہ فقہ تھی۔ اور نہ ان کے خیال میں حدیث کا وجود تھا۔ ہمارے یہ بزرگ ملی تاریخ میں سے تیرہ سو سال کے اس طویل عہد، اور اس کے کارناموں کو جو ان کے نزدیک سرتاپا ناکامیاں ہیں، حذف کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تصوف کا انکار کرتے ہیں، علم کلام کو مردود قرار دیتے ہیں، فقہ کو بیکار جانتے ہیں، علم حدیث کو زائد از ضرورت سمجھتے ہیں۔ تفسیروں کے منکر ہیں۔

اصلاح و تجدید کے اس آخر الذکر گروہ کی یہ دعوت بڑی دلکش ہے۔ اور اس کی دلکشی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس دعوت میں رومانیت زیادہ ہے اور واقعیت کم۔ اور انسان بالطبع رومانیت پسند واقع ہوا ہے۔ ہمارے یہ بزرگ اس دعوت کو دیتے وقت دو چیزوں کو بھول جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ زمانہ کبھی الٹی زقند نہیں لگاتا۔ وہ برابر آگے کی طرف قدم اٹھاتا ہے۔ اور جو اسے پیچھے چلنے کو کہے، زمانہ اسے پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ اور دوسری چیز جس کو وہ اس سلسلے میں فراموش کر دیتے ہیں، وہ یہ ہے کہ ہر فکر کی ایک تاریخ ہوتی ہے۔ اور ہر اجتماع کا ایک تسلسل۔ ایک فکر کو اس کی تاریخ سے بے تعلق کر دو، تو وہ فکر مجذوب کی بڑ بن جاتا ہے۔ اس طرح سوسائٹی اور اجتماع کی زندگی ایک تسلسل چاہتی ہے۔ ایک دور پر جب دوسرے دور کا رد الگتا ہے تو دوسرا رد لگانے والوں کو ہمیشہ یہ سوچنا پڑتا ہے کہ پہلے دور کی کونسی بنیادی خصوصیتیں اور اساسی رجحان ہیں، جن کو اپنائے بغیر دوسرے دور کی عمارت کبھی مستحکم نہیں ہو سکتی۔ محض زور فکر سے سر بفلک محل صرف خلا ہی میں بن سکتے ہیں، اس دنیا میں مکان بنانے کے لئے تو زمین ہی سے، اور وہ بھی زمین کے نیچے سے آثار اٹھانے پڑتے ہیں۔

مسلمانوں کی ذہنی زندگی میں اصلاح و تجدید کی ضرورت کا شاید ہی

آج کوئی ذی شعور مسلمان انکار کر سکے۔ ہماری تفسیروں، احادیث کے مجموعوں، فقہ کے اجتہادات، ہمارے علم کلام اور تصوف میں بہت کچھ ہے۔ جن پر آج نظر ثانی کرنی چاہیئے۔ ضرورت ہے کہ ان علوم میں تحقیق کی جائے۔ اور ان پر کڑی تنقید ہو تاکہ ان کا صالح عنصر بے کار حصہ سے الگ ہو جائے! اور ہم صالح عنصر کو آج اپنا سکیں۔ اور بے کار حصے کو رد کر دیں۔ بے شک تحقیق و تنقید کی اس سنگلاخ راہ سے بچنے کے لئے آسان صورت، تو یہی کہ تفسیر، حدیث، کلام، فقہ اور تصوف کا سرے سے انکار ہی کر دیا جائے۔ اور بد قسمتی سے ہمارے بعض "مجددین" کا عام رجحان بھی اس طرف ہے۔ کیونکہ ان علوم میں صحیح نظر پیدا کرنا۔ اور ان میں محقق ہونا بڑی جان کاہی کا کام ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس طرح کی "تجدید" قوم کو بڑا کھوکھلا بنا دے گی۔ اور اس سے نہ تو قومی تخیل میں وسعت پیدا ہو سکے گی اور نہ عمق۔ مناسب اور معقول یہ ہے کہ قرآن اور سنت کو سمجھنے سمجھانے اور ان کے مقاصد اور مطالب کو ملت اسلامیہ کے ذہن نشین کرنے۔ اور ان کو ملی فکر و عمل میں رچانے کے سلسلہ میں ہماری تاریخ میں اب تک جو علمی کوششیں ہو چکی ہیں، ان کا پورا احاطہ کیا جائے۔ ان کے کھرے اور کھوٹے حصے کو پرکھا جائے۔ فقہ اسلامی اب تک جن ادوار سے گزر چکی ہے۔ اور خاص حالات اور مخصوص اسباب نے اس فقہ کو جیسے جیسے قالبوں میں ڈھالا تھا۔ اور مسلمان قانون سازوں نے شرعی احکام کی تشکیل میں جن مصالح کو پیش نظر رکھا تھا، ان کا جائزہ لیا جائے نیز احادیث کی جمع و تدوین میں مختلف محدثین کا کیا مسلک تھا اور احادیث کے مجموعوں میں کونسی کتاب اقرب الی الصواب ہے۔ اور ہم کس نظر سے احادیث کو جانچ پرکھ کر آج اس زمانے میں ملت کے لئے ان کو اسوۂ عمل بنا سکتے ہیں، اس کا تعین کیا جائے۔ پھر قرآن کے حقائق و مطالب کی کنہہ تک پہنچنے کے لئے ہمارے

مفسرین اب تک کیا کیا کوششیں کر چکے ہیں، ان کا پورا احصار کر کے قرآنی تعلیمات کو سمجھا جائے۔ اس کے بعد تصوف اور علم کلام آتے ہیں۔ علم کی ان دو شقوں میں مسلمان صوفیا اور متکلمین نے حکمت و معرفت کا ایک لازوال ذخیرہ چھوڑا ہے۔ جس سے انسانی ذہن بڑا فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ تصوف و کلام کے اس اثاثے کو بھی تحقیق و تنقید کی نظر سے دیکھنے اور اس کو پرکھنے کی ضرورت ہے

تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور کلام کے ضمن میں اب تک جو کچھ لکھا جا چکا ہے اس کی مثال ایک بحر بے کراں کی سمجھئے۔ اور آج جب کہ ان علوم کا شوق بہت کم ہو گیا ہے۔ علوم کی ان وسعتوں کو سمیٹنا اور پھر ان کی تحقیق و تنقید کر کے اس کے صالح حصے کو غیر صالح سے الگ کرنا ناممکن سا نظر آتا ہے۔ لیکن اسے ہندوستانی مسلمانوں کی خوش قسمتی کہئے۔ اور اس سرزمین میں اسلام کے روشن مستقبل کے لئے ایک نیک فال سمجھئے کہ آج سے دو سو سال قبل اسلامی ہندوستان کے پایۂ تخت اور اس کے علم و حکمت کے مرکز شہر دہلی میں حضرت امام ولی اللہ پیدا ہوتے ہیں۔ آپ نے تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور کلام کے بے پایاں علوم و معارف کا نہ صرف احاطہ کیا، بلکہ ملت اسلامیہ کی تمام علمی، فکری اور سیاسی تحریکوں کے تاریخی ادوار کا جائزہ بھی لیا۔ اور ان کی پوری تحقیق کی۔ اور ان کو اچھی طرح چھانا پھٹکا۔ اور آخر میں آنے والی نسلوں کے لئے تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور کلام کے علوم و فنون کا جو لب لباب اور ماحصل متاع تھا۔ اُسے اپنی تصنیفات میں مرتب فرما دیا۔ حضرت امام ولی اللہ محض پہلوں کے علوم کے ناقد، جامع اور محافظ نہ تھے۔ وہ خود بہت بڑے مفسر تھے، ایک بے نظیر محدث تھے۔ فقہ میں مجتہد تھے۔ اور تصوف میں ایک کامل عارف اور علم کلام میں ایک محقق فلسفی اور حکیم۔

مولانا عبید اللہ صاحب سندھی نے امام ولی اللہ کی علوم شرعی میں تحقیق و تنقید

نیز ان کی عام حکمت و معرفت اور ملتِ اسلامیہ کی اصلاح و تجدید کے سلسلہ میں ان کے جو افکار و نظریات تھے، آئندہ صفحات میں ان کا تعارف کرایا ہے۔ امام ولی اللہ نے ملّت اسلامیہ کے پہلے کے تمام علمی و فکری سرمایے کو جانچنے پرکھنے کے بعد اس کو منقح شکل دی۔ اور اُسے ملت کی اصلاح و تجدید کا اساس بنایا۔ مولٰنا عبید اللہ صاحب سندھی نے اپنی ساری زندگی حضرت امام ولی اللہ کے علوم، ان کی حکمت، اور نیز اُن کی بنیادوں پر اصلاح و تجدید کی جو تحریک شروع کی گئی تھی، ان کے مطالعہ اور تحقیق میں گزاری ہے۔ چنانچہ آج اس زمانے میں امام ولی اللہ کی حکمت کا تعارف کرانے کا حق صحیح معنوں میں اگر کسی عالم اور محقق کو ہو سکتا ہے، تو وہ صرف مولٰنا عبید اللہ صاحب سندھی کی ذات ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفٰی وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی

باب اوّل

تحصیلِ ملکات

شاہ ولی اللہ دہلوی کی حکمت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کا علمی پس منظر ہمارے سامنے ہو۔ اور نیز تعلیم و مطالعہ کے ذریعہ شاہ صاحب نے جو تحصیلی ملکات بہم کئے تھے ان سے ہم واقف ہوں۔ لیکن ان تحصیلی ملکات کی تشریح سے پہلے ضروری ہے کہ شاہ صاحب کے مشائخ اور اساتذہ کا اجمالی تذکرہ کر دیا جائے جن کے فیضِ صحبت نے ان کے ذہن کو جلا بخشی۔

تحصیلی ملکات سے ہماری مراد ہے عربی زبان کا سیکھنا۔ منطق کی اصطلاحات کا استعمال کرنا۔ اس وقت کی سوسائٹی کے مروجہ قانون یعنی فقہ حنفی کے متون و شروح کا پڑھنا۔ اس قانون کے عقلی نظام یعنی اصول فقہ کا سمجھنا۔ متکلمین کے مختلف اسنادوں اور ان کی ایک دوسرے پر ترجیح اور تقدیم سے شناسا ہونا

اس کے بعد کائنات کے حقائق پر ذہن میں کسی قسم کا الجھاؤ رکھے بغیر غور کرنا۔ اور اس سے جو اطمینان حاصل ہو اس پر بھروسہ کرنا۔ یہ سب علوم و فنون تحصیلی ملکات کا ذریعہ ہیں۔ اس وقت ہم ان ملکات کی آخری شق پر سب سے پہلے بحث کرتے ہیں۔

فلسفہ وحدۃ الوجود

کائنات کا یہ معما کیا ہے؟ اور ہمارے گردوپیش کی یہ دنیا کس طرح ظہور پذیر ہوئی؟ ان حقائق پر آزاد ذہن کے ساتھ کھلے بندوں غور و فکر کرنا اور ان کو سمجھنا، "وجود اصلی" کی حقیقت اور اس کے "تنزلات" کا فلسفہ کہلاتا ہے۔ متاخرین صوفیا میں سے حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ھ اس فن کے امام تھے۔ شاہ ولی اللہ کی تربیت کرنے والوں میں سب سے پہلے آپ کے والد شاہ عبدالرحیم متوفی ۱۱۳۱ھ ہیں۔ موصوف ابن عربی کے اس فلسفہ کے بڑے ماہر استاد تھے۔

شاہ عبدالرحیم اپنے بھائی شیخ ابوالرضا محمد متوفی ۱۱۰۱ھ کے شاگرد ہیں۔ شیخ ابوالرضا مذکورہ بالا فلسفہ میں ایک مستقل امام کا درجہ رکھتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب کو اپنے والد اور چچا سے خاندانی خصوصیات کے ضمن میں یہ فلسفیانہ طرزِ فکر وراثت میں ملتا ہے۔ اور بلا قصد اس فکر کے زیر اثر آپ کی ذہن کی تکمیل ہوتی ہے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا خواجہ عبداللہ المعروف خواجہ خورد متوفی ۱۰۷۵ھ کے خاص صحبتی تھے اور خواجہ خورد

اپنے والد خواجہ رضی الدین محمد باقی عرف باقی باللہ دہلوی متوفی ۱۰۱۲ھ کے ان پانچ شاگردوں حضرت امام ربانی۔ شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی متوفی ۱۰۳۴ھ۔ شیخ اللہ داد دہلوی۔ خواجہ حسام الدین دہلوی متوفی ۱۰۴۳ھ۔ شیخ رفیع الدین متوفی ۱۰۵۲ھ اور شیخ تاج الدین سنبھلی مکی متوفی ۱۰۵۰ھ کے صحبت یافتہ تھے۔

خواجہ باقی باللہ دہلوی نظریہ وحدۃ الوجود کے بہت بڑے امام تھے۔ ان کی امامت اشراقی طرز[1] کی ہے۔ وحدۃ الوجود کے مقابلہ میں وحدت الشہود کا اسکول امام ربانی نے مرتب کیا تھا۔ گو خواجہ خورد اور شاہ صاحب کے والد اور چچا امام ربانی سے پورے مستفید ہوئے، مگر ان کا میلان فکر وحدۃ الوجود کی طرف رہا۔ امام ولی اللہ نے اپنی کتاب "انفاس العارفین" میں اپنے والد اور چچا کے مقالات اور مقامات اس طرح ذکر کئے ہیں کہ ان سے شرائع الہی کی پوری تطبیق ہو جاتی ہے۔ ان دونوں بھائیوں کے مخصوص افکار اور نظریات کا ماحصل اور لب لباب یہ تھا کہ ایک ایسی شاہراہ فکر کی طرح ڈالی جائے، جس پر مسلمان فلاسفر یعنی صوفیا و متکلمین اور فقہا ساتھ ساتھ چل سکیں کیونکہ کشف یعنی وجدان اور عقل و نقل کو الگ الگ اپنے اپنے لئے مستقل راہ بنانے اور صرف ایک ایک میں خصوصی مہارت پیدا کرنے کی وجہ سے اہل علم جدا جدا فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا کی کوشش یہ

---

[1] اشراقی طرز فکر میں وجدان پر زیادہ زور دیا جاتا ہے اور اس کے خلاف مشائی فلسفہ والے عقل اور استدلال پر زور دیتے ہیں۔

تھی کہ ان فرقوں کا آپس کا افتراق اور اختلاف مٹ جائے اور ان گروہ بندیوں سے اسلامی ذہنیت جو زنگ آلود ہو رہی تھی وہ پھر نکھر کر اپنے جوہر دکھا سکے۔ شاہ ولی اللہ کی فکری صلاحیتوں کا یہ کمال ہے کہ وہ وحدۃ الوجود کے اس فلسفہ کو شرائع الہیہ کی تشریح و تفصیل میں استعمال کر سکے۔

چشتی طریقہ میں حضرت شیخ عبدالعزیز علیہ الرحمۃ دہلوی البحر المواج عرف شکر بار[1] متوفی ۹۷۵ھ ایک بہت بڑے عالم، عارف اور متشرع بزرگ گزرے ہیں۔ آپ کی تصنیفات میں سے ایک رسالہ "عینیہ" ہے۔ جو موصوف نے شیخ امان پانی پتی کے رسالہ "غیریہ" کے جواب میں لکھا تھا۔ اور اس میں آپ نے وحدت وجود کے بعض عمیق مسائل کو اپنے کشفی رنگ میں پیش فرمایا ہے۔ حضرت شیخ عبدالعزیز البحر المواج کے والد شیخ حسن بن طاہر متوفی ۹۰۹ھ سلطان سکندر لودھی کے زمانے میں دہلی آ بسے تھے، آپ کے پوتے شیخ رفیع الدین بن قطب العالم علیہ الرحمۃ بن عبدالعزیز ہیں، جو خواجہ باقی باللہ کے خواص اصحاب میں سے تھے۔ شیخ رفیع الدین علیہ الرحمۃ شاہ عبدالرحیم کے نانا ہیں اور ان سے اویسی[2] طریقہ پر شاہ عبدالرحیم کو فیض پہنچا۔ شاہ عبدالرحیم کی پیدائش سے دو سال پیشتر

---

[1] شیخ عبدالعزیز البحر المواج کا لقب "شکر بار" ہم نے شاہ عبدالعزیز دہلوی کے ملفوظات سے نقل کیا ہے۔

[2] حضرت اویس قرنی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ آپ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے لیکن ان سے ملاقات نہیں کر سکے اور اس کے باوجود آپؓ نے رسول اکرم صلی علیہ وسلم کی ذات اقدس سے فیض حاصل کیا۔ اور قرب مکانی کے بغیر حضور سے آپ کو روحانی اتصال پیدا ہوا۔ چنانچہ اویسی طریقہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی مقتدا اور بزرگ سے ملے بغیر اس کی ذات سے اخذ فیض کیا جائے۔

آپ شاہ عبدالرحیم کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے مشہور ہے کہ جس طرح مغلیہ خاندان میں سلطنت سلسلہ بہ سلسلہ چلتی رہی۔ اسی طرح شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں شاہ ولی اللہ تک اور شاہ ولی اللہ سے انکی اولاد تک جو سراج الدین بہادر شاہ ثانی کے زمانے تک رہی علم و عرفان کا یہ سلسلہ جاری رہا۔

حکمت عملی

شاہ عبدالرحیم کے ایک استاد میر محمد زاہد ہروی متوفی ۱۱۰۱ھ ہیں۔ میر محمد زاہد کے متعلق "انفاس العارفین" اور "ماثر الکرام" میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے والد بزرگوار اور بعض دوسرے مشہور روزگار اساتذہ سے پڑھا اور اپنی قوت ادراک کی وجہ سے استادوں سے بازی لے گئے۔ آپ سترہ سال کے تھے کہ تمام علوم سے فراغت پائی۔ جودتِ ذہن اور استقامت فکر میں آپ کی شخصیت بے نظیر تھی۔ رمضان ۱۰۶۷ھ میں میرزاہد کو کابل میں واقعہ نویسی کی خدمت سپرد ہوئی۔ یہ شاہجہاں کے زمانہ کا واقعہ ہے عالمگیر کو تخت سلطنت پر بیٹھے آٹھ برس گزرے تھے کہ میرزاہد کو بادشاہی لشکر گاہ کا محتسب مقرر کیا گیا۔ کچھ عرصہ بعد آپ کو کابل کی صدارت کا منصب ملا۔ اور اس طرح موصوف کو اپنے وطن مالوف یعنی کابل میں اطمینان سے بیٹھنے کا موقعہ مل گیا۔ میرزاہد کی ذات سے چارسوئے عالم میں علم کی نشرواشاعت ہوئی۔ موصوف باطناً صوفیہ کا مشرب رکھتے تھے۔ اور آپ ایک بزرگ صوفی کے صحبت یافتہ بھی تھے۔ شاہ ولی اللہ

"انفاس العارفین" میں لکھتے ہیں کہ میر زاہد کی تصانیف کے چند نکات میرے ذہن پر نقش ہو چکے ہیں۔ اور ان میں ایک نکتہ وہ ہے جو میر موصوف نے وجود اور اس کی وحدت کے متعلق لکھا ہے۔

میر محمد زاہد کا سلسلۂ تلمذ شیخ محقق جلال الدین دوانی متوفی ۹۲۸ھ پر ختم ہوتا ہے۔ سلطان محمد خاں فاتح[1] نے قسطنطنیہ پر قبضہ کرنے کے بعد جب یورپین اقوام کو اسلام سے آشنا کرنا ضروری سمجھا، تو موصوف نے اہل عصر علماء کو شریعت اسلام اور حکمت و فلسفہ کی تطبیق پر متوجہ کیا! ان علماء میں سے ایک محقق دوانی ہیں۔ اس زمانہ میں حکمت علمی پر اکثر افاضل زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے، مگر شیخ جلال الدین

---

[1] ۱۴۵۳ء (۸۵۴ھ) میں سلطان محمد خاں فاتح نے جب قسطنطنیہ فتح کیا، تو اسکی حکومت کا عیسائی علماء اور حکماء سے اختلاط اور ارتباط بڑھا۔ سلطان نے خاص طور پر اہل علم کو متنبہ کیا کہ یونانی فلسفیوں کے مختلف اسکولوں سے صحیح واقفیت پیدا کریں، نیز حکمائے اسلام نے جسقدر علم حقائق مدون کیا ہے، ان کی تحقیقات اور نظریات کو فلسفیانہ اسلوب میں مرتب کیا جائے۔ خواجہ زادہ متوفی ۸۹۳ھ عبدالرحمن جامی متوفی ۸۹۸ھ جلال الدین دوانی متوفی ۹۲۸ھ کی تصانیف اس کی شاہد عادل ہیں اور ان سب میں یہی رجحان فکر نمایاں نظر آتا ہے۔ علامہ مصلح الدین مصطفٰی بن یوسف الحنفی المعروف بہ خواجہ زادہ نے جو سلطان محمد خاں فاتح کے استاد اور قسطنطنیہ کے سرکاری کالج کے مدرس تھے، سلطان کے ارشاد پر "تھافتہ الفلاسفہ" اسی سلسلہ میں لکھی۔

دوانی۔ نے محقق نصیر الدین طوسی[1] متوفی ۶۷۲ھ کے بعد اخلاق جلالی نام کی کتاب لکھ کر اس فن کو زندہ کر دیا۔ شاہ ولی اللہ کے والد محترم شاہ عبدالرحیم نے اپنے صاحبزادے کو اسی حکمت عملی سکھانے میں خصوصی توجہ برتی۔ شاہ ولی اللہ نے اس کا ذکر "انفاس العارفین" اور "جزو لطیف" میں کیا ہے۔

شاہ عبدالرحیم قدس سرہ کا یہ رجحان فکر کہ وہ حکمت عملی سکھانے پر خاص زور دیتے تھے، غیر معمولی طور پر قابل احترام ہے۔ اسوقت حالت یہ تھی کہ عام متکلمین نے ارسطو کی نظری حکمت کو اپنا مطمح نظر بنا لیا تھا۔ اور ان کا سارا زور قیاس آرائیوں اور استدلالی بحثوں پر صرف ہوتا تھا۔ وہ عملی زندگی کی ضرورتوں سے بے خبر تھے۔ اور حکمت عملی سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے۔ لازمی طور پر اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ "علم کلام" میں دلچسپی لینے والے فقہا اور متکلمین قومی زندگی کی ضروریات میں تدبر اور تفکر کرنے سے محروم ہو گئے۔ شاہ ولی اللہ اپنے والد بزرگوار کے مذکورہ بالا رجحان فکر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حضرت شجاعت، فراست، کفایت، غیرت وغیرہ اخلاق سلیمہ میں درجۂ کمال پر تھے۔ نیز دینی اور مابعد الطبیعاتی علوم میں درک کامل رکھنے کے ساتھ ساتھ آپ "عقل معاشی" سے بھی جس کے ذریعہ انسان زندگی کی معاشی اور اجتماعی ضرورتوں کو سمجھتا ہے پورے طور پر بہرہ ور تھے۔

---

[1] ابو عبد اللہ نصیر الدین محمد بن محمد حسن المعروف بہ نصیر الدین طوسی علم و حکمت میں سرتاج زمانہ تھے۔ موصوف کو ہلاکو کے دربار میں بڑا تقرب حاصل تھا! اور وہ اس کے وزیر بھی تھے۔ ابن قیم نے نصیر الدین طوسی کو بہت برا بھلا کہا ہے۔ انکو برا بھلا کہنے کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ فلسفہ و حکمت کی نشر و اشاعت میں کوشاں تھے۔ اور دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ شیعیوں میں صاحب ریاست کی حیثیت رکھتے تھے۔

آپ اپنی مجلس میں اکثر حکمت عملی اور کاروبار زندگی کے معاملات کے آداب کی تعلیم دیا کرتے تھے۔" یہ فکری بنیاد تھی جو شاہ ولی اللہ کو اپنے والد سے ورثہ میں ملی۔ اور آپ نے اس پر ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کر دی چنانچہ شاہ صاحب اپنے حالات میں جہاں اور انعامات الہیہ کا ذکر کرتے ہیں وہاں یہ بھی لکھتے ہیں کہ حکمت عملی جس پر اس عہد میں خیر و برکت کا انحصار ہے۔ کارساز قدرت نے مجھے اس کا وافر حصہ عطا فرمایا۔ اور اس امر کی توفیق دی کہ میں کتاب و سنت اور صحابہ کے آثار کی روشنی میں حکمت عملی کے اصول و ضوابط کو مدون کر دوں۔

شاہ ولی اللہ کی شہرہ آفاق تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" کو اگر غور سے پڑھا جائے تو اس میں ایک امتیازی وصف یہ بھی نظر آتا ہے کہ جہاں وہ رفاہ عام کے اداروں یعنی ارتفاقات کا ذکر کرتے ہیں، وہاں حکمت عملی کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام احادیث کو انھیں ابواب پر تقسیم کر دیتے ہیں، اور پھر خاص خاص موقعوں پر حدیث کے ذیل میں حکمت عملی کا کوئی نکتہ ذکر کرتے جاتے ہیں۔

الغرض شاہ صاحب کی جملہ تصانیف میں آپ دیکھیں گے کہ سب سے پہلے وہ عبادات کے چار ابتدائی ارکان کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حکمت عملی کے اصولوں پر اپنے موضوع اور مطالب کو مختلف ابواب پر ترتیب دیتے ہیں، ہمارے نزدیک دین اور دنیا دونوں کو اس نظر سے دیکھنے اور زندگی میں حکمت عملی کی غیر معمولی اہمیت کے احساس ہی کا نتیجہ ہے کہ شاہ صاحب حسن و قبح یعنی "بر" اور "اثم" کی حقیقت کو لفظی گورکھ دھندوں سے الگ کر کے ہر طالب حق کے لئے صاف اور واضح طور پر پیش کر سکے۔ حسن و قبح کے معاملہ

میں شاہ صاحب کی تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اچھا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اُس کے نوعی خواص اس میں بدرجۂ کمال پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک گدھے کو ہم اچھا کہیں گے تو مطلب یہ ہوگا کہ بحیثیت ایک گدھا ہونے کے جو لوازم ضروری ہیں، وہ اس میں پورے موجود ہیں، یہ نہیں کہ وہ مثلاً ایک انسان سے بھی بڑھ کر ہے۔ اس طرح اگر ہم ایک پودا کو یا ایک انسانی جماعت کو اچھا کہیں گے۔ تو اس کے نوعی خواص کے اعتبار سے اس کو جانچیں گے اور اس کی قیمت لگائیں گے۔ اس لحاظ سے ایک انسان کو اچھا کہنے کا یہ مطلب ہوگا کہ اس میں انسانیت کے نوعی خواص ایک حدِ کمال تک پائے جاتے ہیں۔ اب جوں جوں کسی شخص میں یہ اوصاف کم درجے کے ہونگے۔ اسی حساب سے اس کی اچھائی میں نقص پیدا ہوتا جائے گا۔ لیکن یہ سوال کہ آخر انسانیت کے اوصاف کیا ہیں۔ اس کا جواب ایک ماہرِ حکمت کے نزدیک یہ ہوگا کہ تمام قوموں اور نسلوں کا جائزہ لو۔ اور ان میں جو اوصاف مشترک پائے جاتے ہیں، وہ انسانیت کا مصداق ہیں۔ یہ معیار ہے جس پر آپ ہر انسان اور ہر گروہ انسانی کو پرکھ سکتے ہیں۔ چنانچہ اچھائی اور برائی یا حسن و قبح کو اس طرح متعین کرنے میں خیال سے زیادہ عمل کی اہمیت واضح ہوجاتی ہے۔ اور یہ حکمتِ عملی کو اساسی فکر ماننے کا لازمی نتیجہ ہے۔

لہ۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ کہ حسن و قبح کا تعین عقل سے ہوتا ہے یا جس کو شریعت اچھا کہہ دے وہ اچھا ہے اور جو اس کے نزدیک بُرا ہے وہ بُرا ہے۔ یہ جداگانہ موضوع ہے، شاہ صاحب نے "انفاس العارفین" صفحہ ۱۹۸ میں نہایت بسط سے اس پر بحث کی ہے۔

حجۃ اللہ کو پڑھ کر دیکھئے تو شاہ صاحب کسی عمل کی، کسی خلق کی اور کسی عقیدہ کی خوبی فقط اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ وہ عام افراد میں یعنی مشرق و مغرب اور عجم وعرب میں پایا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کا یہ فکر معدن حکمت کا ایک نفیس جوہر ہے جس سے عام مصنفین کی کتابیں خالی نظر آئیں گی۔ دوسرے علماء کی کتابیں پڑھ کر انسان حسن و قبح کے معاملہ میں کسی واضح حقیقت کا تعین نہیں کر پاتا۔ ہاں اس سلسلہ میں وہ خیالی فلسفہ گھڑنے میں ضرور کمال حاصل کرلیتا ہے۔

الغرض شاہ صاحب کے اس اجتماعی فکر کے طفیل طالب علم حسن و قبح کے بارے میں خیالی فلسفہ طرازیوں کی دلدلوں سے بڑی آسانی سے نکل سکتا ہے۔ اور وہ قیاس آرائیوں کی بجائے عملی زندگی میں "حسن" کی تخلیق اور "قبح" کے مٹانے میں سرگرم عمل ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے وہ اپنے گھر کا نظام ٹھیک طور پر چلائے گا۔ اور پھر گھر سے محلہ اور محلہ سے شہر اور شہر سے اپنے ملک کے نظم و نسق میں مصروف ہو سکے گا۔ شاہ صاحب کے اسی اجتماعی فکر کے ذریعہ سے ایک عالم یہ سمجھ سکتا ہے کہ اسلام کے پیش نظر ایک فرد کو "بر" یعنی نیکی کا حکم دینے اور "اثم" یعنی بدی سے روکنے یا دوسرے لفظوں میں "حسن" کی ترغیب اور "قبح" سے بچنے کی تعلیم سے دراصل مقصد یہ تھا کہ یہ فرد سب سے پہلے اپنی زندگی کو سنوارے۔ اور اس میں حسن پیدا کرے۔ پھر یہ اپنے گھر کو ٹھیک کرے۔ گھر سے محلہ کی اصلاح کی طرف متوجہ ہو۔ اور محلہ سے شہر اور شہر سے اپنے ملک

اور اپنے ملک سے تمام انسانیت اور کل دنیا کی اصلاح اور بہتری کا عزم کرے۔ شاہ صاحب کا یہ اصولِ اجتماعی پیش نظر رہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام دراصل ایک عالمگیر انقلاب کا مکمل پروگرام ہے، اور قرآن عظیم اسی انقلاب کی دعوت ہے۔ چنانچہ قرآن ان معنوں میں اپنی تشریح آپ ہے اور وہ اس لحاظ سے کسی تکمیل اور تشریح کا محتاج نہیں۔ شاہ ولی اللہ کی حکمت و فلسفہ کا یہ سب سے اعلیٰ فکر اور بہترین نتیجہ ہے۔ اور اس کی وجہ سے ہر عامی اور عالم قرآن کے مقصود کو آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے اپنے اس اجتماعی فکر کے ذریعہ قرآن کو مسلمانوں کے ذہنوں کے قریب کر دیا ہے۔

حدیث و فقہ اور وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق

امام ولی اللہ نے علم حدیث کی تکمیل کے لئے ۱۱۴۳ھ میں حرمین شریفین کا سفر کیا۔ حجاز تشریف لے جانے سے پہلے وہ بارہ سال تک ہندوستان میں اپنے والد کی وفات کے بعد دینی اور فلسفی علوم پڑھاتے رہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ "والد بزرگوار کی وفات کے بعد کم و بیش بارہ سال تک دینی اور عقلی علوم کا درس دیتا رہا، اور اس اثناء میں ہر علم میں درک پیدا کیا، اور والد مرحوم کے مسلک پر تصوف اور طریقت کی منزلیں طے کیں۔ اس زمانہ میں مجھ پر توحید اور وحدت کے عقدے کھلے اور میرے سامنے جذب و کیف کی راہیں وا ہوئیں۔ اور سلوک و معرفت کی متاعِ گراں مایہ سے ایک بڑا حصہ

نصیب ہوا، اور مجھ پر وجدانی علوم پے بہ پے بڑی مقدار میں نازل ہوئے"

شاہ صاحب حجاز میں پورے دو برس رہے۔ زمانۂ قیام حجاز میں سب سے بڑے استاد جن سے شاہ صاحب کو معنوی مناسبت پیدا ہوئی، شیخ ابوطاہر مدنی متوفی ۱۱۴۵ھ تھے۔ شیخ موصوف زیادہ تر اپنے والد شیخ ابراہیم کردی متوفی ۱۱۰۱ھ کے تابع اور انھیں کے علوم و معارف کے حامل تھے۔ شیخ ابراہیم کردی کے متعلق "ابجد العلوم" میں لکھا ہے کہ "موصوف علوم فقہ حدیث، ادب عربی اور اصول فقہ اور اصول حدیث میں معرفت تامہ رکھتے تھے۔ شیخ عبداللہ عباسی کا قول ہے کہ شیخ ابراہیم کردی کی مجلس باغ بہشت کا ایک نمونہ تھی۔ موصوف فلسفیانہ حقائق کے مقابلہ میں صوفیاء کے کلام کو مقدم جانتے تھے۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ اہل فلسفہ کا گروہ اصل حقیقت کے قرب وجوار تک تو پہنچ جاتا ہے۔ لیکن حقیقت کے اصل منبع تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی[1]"

شاہ صاحب کے استاد شیخ ابوطاہر اپنے والد شیخ ابراہیم کردی کے مسلک پر تھے۔ موصوف اپنے والد کے خرقۂ طریقت سے سرفراز ہوئے تھے۔ اور ان کے ذریعہ بہت سے اور مشائخ اور اساتذہ سے بھی آپ نے کسب علم کیا۔ چنانچہ آپ نے نحو سید احمد ادریس مراکشی سے پڑھی۔ فقہ شافعی شیخ علی طولونی مصری سے حاصل کی۔ فلسفہ و منطق منجم باشی مرومی سے سیکھی۔ علم

[1] ابجد العلوم صفحہ ۹۴۶۔ آپ کی تاریخ وفات "انا علی فراقک یا ابراہیم لمحزونون" ہے۔

حدیث شیخ حسن عجیمی حنفی، شیخ احمد نخلی، شیخ عبد اللہ بصری اور شیخ عبد اللہ لاہوری سے پڑھا۔ شیخ ابوطاہر عبادت وطاعت میں بڑے سرگرم تھے۔ اور علم و تعلیم میں بھی کوشاں رہتے تھے۔ موصوف بڑے نرم دل کے تھے اور رقت قلبی کی وجہ سے اکثر وقت گریہ رہتے تھے[۵۱] حسن اتفاق یہ ہے کہ علوم وفنون کے ساتھ ساتھ مشائخ تصوف سے بھی سلسلہ بہ سلسلہ آپ کا تعلق شیخ زین الدین ذکریا انصاری تک پہنچتا تھا۔ چنانچہ آپ نے اپنے والد شیخ ابراہیم کردی سے اخذ فیض کیا، اور وہ شیخ احمد قشاشی کے مرید تھے، اور شیخ احمد قشاشی کو شیخ احمد شناوی سے فیض پہنچا تھا[۵۲]

شاہ صاحب کی خوش قسمتی تھی کہ شاہ عبدالرحیم اور شیخ ابراہیم کردی دونوں میں کوئی ذہنی بُعد نہ تھا۔ اور اپنے اپنے فکری رجحانات میں دونوں ایک دوسرے کے قریب تھے، کیونکہ دونوں کا سلسلۂ تلمذ جلال الدین دوّانی تک پہنچتا تھا۔ یہ اسباب تھے جن کے باعث شاہ ولی اللہ کو شیخ ابوطاہر مدنی کی صحبت بہت موافق آئی۔

ہم نے شیخ ابراہیم کے بہت سے رسالے مطالعہ کئے ہیں۔ موصوف شریعت اسلامیہ کو ابن عربی کے فلسفہ سے حل کرتے ہیں۔ اور اس باب میں ان کی حیثیت ایک مستقل صاحب فکر امام کی ہے۔ شیخ ابراہیم کے اس رجحان فکر کا اثر ان کے صاحبزادہ شیخ ابوطاہر کے ہر قول وفعل میں نمایاں نظر آتا

---

۵۱ ابجد العلوم صفحہ ۹۴۷

۵۲ عجالۃ نافعہ صفحہ ۲۳

سے ہے۔ الغرض ایک طرف شاہ صاحب کے والد اور چچا کا طریق تھا۔ اور دوسری طرف حرمین میں شیخ ابوطاہر مدنی، اور ان کے والد شیخ ابراہیم کردی کے دوسرے شاگردوں کا مسلک تھا۔ ان دونوں کا متحد الخیال ہونا، یہ ہے وہ بنیادی مسئلہ جس پر شاہ ولی اللہ کے ذہن اور فکر کی تشکیل ہوئی۔ چنانچہ کوئی صاحب علم خواہ وہ کسی زمانے کا ہو، اور کسی مذہب و ملت سے اس کا تعلق ہو۔ اگر اس کے افکار اور تعلیمات شاہ صاحب کے اساسی فلسفہ پر پوری اترتی ہوں تو وہ شاہ کے نزدیک غلط راستے پر نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے اس نے اصل مقصود کو جن تعبیرات میں پیش کیا ہو۔ وہ کچھ اور ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ اس فکر کے ایک صاحب علم کے اقوال دوسرے صاحب علم سے بظاہر مختلف ہوں۔ شاہ صاحب کا علمی کمال یہ ہے کہ وہ ان ارباب علم کے مختلف اقوال کو جمع کر کے ان میں تطبیق دیتے ہیں۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے توحید میں وحدت الوجود کا تصور پیش کیا تھا۔ اور اس کے خلاف حضرت مجدد الف ثانی نے وحدۃ الشہود کی دعوت دی۔ شاہ ولی اللہ نے یہ کیا کہ شیخ اکبر اور امام ربانی دونوں کے تصورات توحید میں بظاہر جو تضاد نظر آتا تھا۔ اس کو رفع کیا۔ اور دونوں کو اصلاً ایک ثابت کر دیا۔ تطبیق کے اس عمل میں وہ تعبیرات کے اختلاف کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ شاہ صاحب نے "مکتوب مدنی" میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ مذکورہ بالا تطبیق گو امام ربانی کے پیروؤں کو سخت ناگوار گزری تھی لیکن تاہم

وہ شاہ صاحب کے کمالات کے انھیں الفاظ میں معترف ہیں جن میں وہ اپنے ائمہ کے کمالات کا ذکر کرتے ہیں۔

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کا علمی کمال یہ ہے کہ ارباب علم کا کوئی گروہ اگر بنیادی طور پر متحد الخیال ہو۔ اور ان کی تعلیمات اور افکار شاہ صاحب کے اساسی فلسفہ پر پورا اتریں، تو وہ ان کی تعبیرات کے اختلاف میں نہیں پڑتے۔ بلکہ ان کے اقوال کو جمع کر کے ان میں باہم مطابقت پیدا کر دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کے اس علمی کمال کی ایک مثال تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تطابق کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ اس کی دوسری مثال فقہ میں حنفی اور شافعی اختلاف کو دور کرنا ہے۔ شاہ صاحب ائمہ فقہا میں سے حنفی اور شافعی دونوں کو ایک ہی درجہ پر مانتے ہیں، اور دونوں کے اختلافات کو اسی اصول پر حل کرتے ہیں۔ بات یہ تھی کہ انہوں نے دیکھا کہ ان کے والد اور چچا حنفی ہیں، اور فلسفہ وحدۃ الوجود کو مانتے اور اس کو صحیح طور پر سمجھتے اور سمجھاتے ہیں۔ اور نیز انہوں نے دیکھا تھا کہ شیخ ابراہیم کردی اور شیخ ابوطاہر مدنی فقہ میں شافعی مذہب رکھتے ہیں۔ اور وحدۃ الوجود کو مانتے ہیں۔ اس سے ان پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ جہاں تک حقیقت شناسی کا تعلق ہے۔ فقہ حنفی اور فقہ شافعی میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ بے شک شاہ صاحب اپنے ملک اور اپنی سوسائٹی کے مزاج اور اس عام افتاد کے پیش نظر فقہ حنفی کے پابند تھے۔ مگر ان کی عقلیت فقہ شافعی کی توہین بھی برداشت

نہیں کرتی تھی۔ جیسا کہ عام طور پر فقہا کے باہمی جھگڑے اس طرح کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جن سے کہ بلا قصد مذہبِ مذکور کی توہین ہوتی ہے۔

حنفی اور شافعی فقہ کی اس ہم آہنگی کو ہم ذرا اور آگے بڑھاتے ہیں۔ شاہ صاحب فقہ حنفی کو امام ابوحنیفہ کے شاگرد محمد بن حسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ کی کتابوں سے اخذ کرتے ہیں۔ اور شافعی فقہ کو براہ راست امام شافعی کی تصانیف سے لیتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام شافعی[۵] دونوں کے دونوں امام مالک کے شاگرد ہیں۔ اس بنا پر شاہ ولی اللہ یہ قاعدہ تجویز کرتے ہیں کہ درحقیقت فقہ کا اصل الاصول امام مالک کی مؤطا ہے۔ اور اسی سے مالکی، شافعی۔ حنفی مذاہبِ فقہ پیدا ہوئے۔ اس قاعدہ کلیہ کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں۔ چنانچہ وہ دیکھتے ہیں کہ موطا۔ امام مالک تمامتر اہل مدینہ کی فقہ پر مشتمل ہے۔ اور اہل علم مدینہ کی فقہ کا مرکز وہ حضرت فاروق اعظم کو قرار دیتے ہیں۔ قصہ کوتاہ نتیجہ یہ نکلا کہ، مکی، شافعی اور حنفی فقہ کے مذاہب ان کے نزدیک سارے کے سارے حضرت فاروق اعظم کے مذہب کی تشریحیں ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب اپنی کتاب "ازالۃ الخفا" میں فاروق اعظم کو مجتہد مستقل اور ان تین ائمہ کو مجتہد منتسب کے درجہ پر تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس طرح وہ اہل سنت کے ان تین اماموں کے

---

[۵] جواہر مضیئہ میں ہے کہ ابن عبدالحکم بیان کرتے ہیں کہ میں نے شافعی کو یہ کہتے سنا کہ میں مالکؒ کے دروازہ پر تین برس سے زیادہ مدت بیٹھا رہا، اور میں نے ان کی زبان سے سات سو سے زیادہ حدیثیں سنیں۔

مذہب کو قرآن و سنت کی تشریح قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ "ازالۃ الخفا" میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں علم احکام میں جسے عام طور پر فقہ کہا جاتا ہے۔ فاروق اعظم کی علمی وسعت اور ان کی دسترس اتنی زیادہ تھی کہ اُسے احاطۂ تحریر میں لانا مشکل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر تمام امت سے زیادہ فقہ جاننے والے تھے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو فرمایا کرتے تھے کہ وہ فقہی مسائل حضرت عمرؓ سے اخذ کریں۔ چنانچہ صحابہ اور ان کے بعد آنے والے تابعین کے گروہ کی اس امر میں صاف تصریحات موجود ہیں۔ اور عملی زندگی میں اس کی مثالیں بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔ حضرت عمر کی فقہ اور اہل سنت کے دوسرے مجتہدین کی فقہ میں آپس میں وہی نسبت ہے جو ایک کتاب کے متن اور بعد میں جو اس کی شرحیں کی جاتی ہیں، ان میں ہوتی ہے۔ اور حضرت عمر کے مقابلہ میں خود مجتہد اپنا فقہ کی مثال ایسی ہے جیسا کوئی مجتہد مستقل ہو۔ اور دوسرے اُس کے تابع اور اس سے منتسب ہوں۔ فقہ اسلامی اس صورت میں اگر پیش نظر رہے تو عوام مسلمانوں کیلئے اس بات کو سمجھنے میں دقت نہیں ہوگی کہ اصل شریعت تو ایک ہی ہے۔ اور یہ حنفی، شافعی اور مالکی اسکول اس کے مختلف شعبے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ عوام ہر فقہی مذہب کو ایک مستقل دین اور ایک جداگانہ ملت سمجھنے کی گمراہی میں مبتلا نہ ہوں گے۔ اور اس طرح ملت اسلامیہ کے مجموعی احکام کے بارے میں ان کے ذہنوں میں شک و شبہ پیدا نہ ہو سکے گا۔ اور باہمی اختلاف انتشار فکر اور تشویش ذہنی کا باعث نہ ہوگا۔

یہ مسائل اس رنگ میں ہمیں متقدمین کی کتابوں میں کہیں نظر نہیں آئے۔
اور ہماری رائے میں شاہ ولی اللہ کا یہ طرز فکر اور علمی کمال نتیجہ ہے
اس تربیت کا جو انھیں اپنے والد اور چچا کے افکار و تعلیمات سے ملی۔
اور بعد میں شیخ ابو طاہر مدنی کے فیض صحبت سے ان کی اس ذہنی تربیت کو
اور جلا نصیب ہوئی۔

باب دوم

تکمیلی ملکات

شاہ صاحب نے اپنے مشائخ واساتذہ سے جو کچھ حاصل کیا۔ اور جس علمی اور فکری ماحول میں آپ کی ذہنی تربیت ہوئی اس کا ذکر تحصیلی ملکات کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ یہاں ہم شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات سے بحث کرتے ہیں۔ تکمیلی ملکات سے ہماری مراد یہ ہے:-

(الف) تعلیم وتدریس، اور مطالعہ وتجربہ سے دماغ میں جو معلومات جمع ہوں، ان میں عقل وخرد کی مدد سے اس طرح ترتیب دینا کہ ان میں کسی قسم کا باہمی تضاد اور تزاحم نہ رہے۔ دوسرے لفظوں میں مختلف معلومات سے دماغ میں جو الجھنیں پڑ جاتی ہیں، انھیں عقل کی روشنی میں اس طرح سلجھا دیا جائے کہ ذہن میں ان کی وجہ سے کوئی الجھاؤ نہ رہے، ذہن کی تربیت

اور اس کی تہذیب کا یہ پہلا درجہ ہے۔

(ب) ذہن کی تکمیل کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ انسان وجدان کی ذہنی قوتوں سے پوری طرح بہرہ ور ہو۔ اور وہ ان سے اس طرح سرشار ہو جائے کہ کائنات کے جملہ اختلافات کی اصلاح کے لئے جو تدابیر الٰہی برسرِ کار ہیں، ان کو وہ چشم بصیرت سے دیکھے۔ اور ان کو کام کرتا محسوس کرے۔ لیکن اس معاملہ میں ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ انسان کی ان وجدانی قوتوں اور اس کی عقل میں تضاد اور اختلاف نہ ہو۔ چنانچہ وجدان کی ذہنی قوتوں کا انحصار قوت عقل پر ہوا چاہئے۔ یعنی عقل وجدان کی حریف نہیں بلکہ اس کی موید اور مددگار ہو۔

غرضیکہ پہلے تو علم کو عقل کی کسوٹی پر کسا جائے، اور پھر عقل کو وجدان کی آب ملے تاکہ وجدان عقل سے برسرِ نزاع نہ ہو۔ بلکہ اس کی تائید اور معاونت سے کام کرے۔ اس طرح علم، عقل اور وجدان باہم ایک دوسرے کی مدد سے زندگی میں سرگرم عمل ہو سکیں گے۔

(ج) عقل، اور وجدان کی قوتوں کی جب اس طرح سے تربیت اور تکمیل ہو جائے تو پھر ان ہر دو کی مدد سے قرآن حکیم کے حقائق پر غور کرنا اور اس کی تعلیمات دنیا کی تاریخ میں جن انقلابات کا باعث بنی ہیں، ان کے متعلق سوچ بچار کرنا، ان کی وضاحت کرنا، اور انھیں دوسروں کے سامنے پیش کرنا۔ اور پھر ان حقائق کی نشر و اشاعت اور ان کی تلقین کے لئے ایک تعلیم گاہ بنانا۔ اور اس میں اس فکر کے ماہر علماء یعنی "راسخین فی العلم" تیار کرنا شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات کا ہمارے نزدیک یہ تیسرا درجہ ہے۔ راسخین فی العلم

کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ قرانی تعلیمات کو اس طرح پیش کریں کہ ان کے زمانہ میں اور نیز آئندہ آنے والے دور میں قرآن کی یہ تعلیمات دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں اپنی برتری قائم رکھ سکیں۔

قرآن کی تعلیمات پر غور کرنا اور ان سے زندگی کے لئے شاہراہ ہدایت ڈھونڈھنا۔ اور پھر ان کی نشر و اشاعت کے لئے تعلیم گاہ بنانا۔ اور اس کی "راسخین فی العلم" کی جماعت تیار کرنا۔ یہ پہلا میدان ہے جہاں اپنی عقل اور وجدان کی قوتوں کو شاہ صاحب نے سب سے پہلے استعمال کیا۔ آئندہ سطور میں نہایت اختصار سے ان مباحث کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قرانی تعلیمات کی توضیح

جہاں تک اصول دین کا تعلق ہے ہمارے فقہا نے "اصول فقہ" میں بیشک قرآن عظیم کو پہلے درجہ پر رکھا تھا۔ لیکن عملاً وہ قرآنی مطالب کی بحث و تمحیص میں آیات احکام سے آگے نہ بڑھتے تھے۔ اور ان کی ساری کوشش اس امر تک محدود رہتی تھی کہ قرآن کے صرف اوامر اور نواہی پر بحثیں کریں۔ قرآن حکیم کو محض ان محدود معنوں میں قابل عمل سمجھنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ عام علماء نے تمام قرآن کو سمجھنا ضروری نہ جانا۔ اور آخر کار ہوا یہ کہ قرآن کی تفسیر واعظوں اور قصہ گو افسانہ طراز لوگوں کے ہاتھ آگئی اور فقہا کا اس میں دخل نہ رہا۔

گو ائمہ فقہا نے "اصول فقہ" میں بالاتفاق اس امر کی صراحت کی ہے کہ اگر قرآن عظیم کی کوئی آیت بلفظ عموم نازل ہوئی ہو۔ اور مفسرین اس کے شان نزول

میں کوئی خاص واقعہ ذکر کرتے ہوں لیکن قرآنی مطالب کی تشریح میں عمومیت ہی مدنظر رہے گی، اور کسی خاص شخص یا واقعہ سے اس آیت کو مخصوص کر دینا محل اعتبار نہ ہوگا۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس قاعدہ پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن ہمارے مفسرین کا یہ حال ہے کہ آپ جس تفسیر کو اٹھا کر دیکھیں گے، ہر آیت کے متعلق ایک جزئی واقعہ مذکور ہوگا۔ مثلاً یہ آیت ابوجہل کے حق میں ہے۔ یہ آیت عبداللہ بن ابی منافق کے بارے میں نازل ہوئی یہ حضرت ابوبکر صدیق کی فضیلت میں اُتری۔ اس آیت میں اہل بیت کے فضائل کا بیان ہے۔ غرضیکہ قرآن کی آیات کو مخصوص اشخاص اور واقعات سے مختص کر دینے کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ آپ عام اساتذہ اور طلبہ کو انھیں جزئی چیزوں میں غور کرتا ہوا پائیں گے۔

قرآن عظیم کو عملاً آیات احکام تک محدود کر دینے، اور نیز اس کی آیات کو عمومی مطالب کی بجائے جزئی واقعات سے مختص کرنے کا اثر یہ ہوا کہ قرآن بحیثیت مجموعی زندگی میں موثر نہ رہا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ وہ ہماری تمام علمی سرگرمیوں میں مشعل ہدایت بنتا۔ لیکن ہوا یہ کہ وہ محض پڑھنے پڑھانے تک محدود ہو کر رہ گیا۔ شاہ صاحب نے "الفوز الکبیر" کی ابتدا میں اس غلطی کو نہایت وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ چنانچہ آیات احکام کے سلسلہ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اجتماعی طور پر عام بنی نوع انسان میں جو بداخلاقیاں اور بداعمالیاں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ ان آیات کا سبب نزول اُن کو سمجھنا چاہیے۔ یہاں کسی زمانے اور قوم کی تخصیص نہیں۔ عرب ہوں یا عجم

آج کا زمانہ ہو یا کوئی پہلے کا گزرا ہوا دور، جہاں بھی یہ خرابیاں پیدا ہوں گی، قرآن کی ان آیات کا انطباق ان پر ہوگا۔" "الفوز الکبیر" کی عبارت ملاحظہ ہو "تحقیق شدہ امر یہ ہے کہ جہاں بھی بُرے اعمال اور ظلم کا وجود ہوگا، وہ ان آیات کا سببِ نزول سمجھا جائے گا۔"

شاہ صاحب نے قرآن عظیم کے مطالب کو اس شکل میں پیش کرنے پر صرف اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے اپنے صحبت یافتہ لوگوں میں سے اس طریقہ پر سوچنے والی ایک جماعت بھی پیدا کر دی۔ شاہ محمد عاشق پھلتی[۱] اور شاہ محمد امین کشمیری اس گروہ کے سرکردہ حضرات تھے۔ سراج الہند شاہ عبد العزیز نے ان بزرگوں سے ہی اپنے والد شاہ ولی اللہ کی وفات کے بعد ان علوم کو حاصل کیا تھا۔

علومِ پنجگانہ قرآن

"الفوز الکبیر" کے مقدمہ میں شاہ صاحب نے قرآن مجید کے جملہ مطالب اور معانی کو پانچ علوم میں تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن کے جملہ مطالب و معانی ان پانچ علوم سے باہر نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک علم احکام ہے۔ اس کی رو سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ عبادات، عام معاملات، گھر کے نظم و نسق اور شہروں کی سیاست اور کارگزاری

---

[۱] "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" میں ان بزرگوں کے حالات تفصیل سے درج ہیں۔

میں کونسی چیز واجب ہے ۔ اور کون سی مندوب اور مباح ہے ۔ اور کون سی مکروہ اور حرام ہے ۔ اس علم کی تفصیلات پر بحث کرنا فقیہ کا کام ہے ۔

علوم پنجگانہ قرآنی میں سے دوسرا علم بحث ومناظرہ کا ہے ۔ اس میں چار گمراہ فرقوں کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے ، یہ چار فرقے یہود ، نصاریٰ ، مشرکین اور منافقین کے ہیں ۔ اس علم پر بحث کرنا علم کلام سے متعلق ہے ۔ تیسرا علم تذکیر بآلاء اللہ ہے "آلاء اللہ" کی تحت میں آسمان وزمین کی تخلیق ، بندوں کو ان کی ضروریات کا الہام کرنا ۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفات کاملہ کا بیان آجاتا ہے ۔ چوتھا علم تذکیر بایام اللہ کا ہے " ایام اللہ" کا مقصد یہ ہے کہ اب تک جو واقعات ہو چکے ہیں ۔ اور اللہ نے اپنے نیکوکار بندوں کو جن نعمتوں سے نوازا ہے اور نافرمانوں پر جو عتاب ہوئے ہیں ، تذکیر بایام اللہ میں ان کو بیان کیا گیا ہے ۔ علوم پنجگانہ میں سے آخری علم "تذکیر بالموت وما بعدہ" ہے ۔ اس علم کے ذیل میں حشر ، نشر ، حساب ، میزان ، جنت اور دوزخ کا بیان آتا ہے ۔ ان امور کی تفصیلات پر نگاہ رکھنا اور ان کے مطابق احادیث وآثار کو قلمبند کرنا واعظ اور نصیحت کرنے والے مذکر کا کام ہے ۔"

علم احکام کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے رائج الوقت غلطیوں کی جس طرح اصلاح کی ، اس کا اشارۃً پہلی فصل میں ذکر ہو چکا ہے ۔ اب تذکیر بآلاء اللہ ، تذکیر بایام اللہ اور تذکیر بالموت وما بعدہ کا بیان سنئیے ۔

ذکر و تذکیر

قرآن مجید میں بار بار انبیاء کے قصے مذکور ہیں۔ انسان انھیں پڑھتے پڑھتے اکتا سا جاتا ہے۔ شاہ صاحب نے تمام کتب الٰہیہ کے اس طرح کے مضامین کے لئے تین اصول مقرر کئے ہیں۔ چنانچہ اگر ان اصولوں کے پیش نظر قرآنی قصص کو پڑھا جائے تو یہ قصے اعلیٰ روحانیت پیدا کرنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

قرآنی قصص سے دراصل مقصود بنی نوع انسان کو ذکر و تذکیر کے ذریعہ راہ راست پر لانا ہے۔ قرآن شریف سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ذکر یعنی مطلق تذکیر کے لئے نازل ہوا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ "ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدکر" غلطی یہ ہوئی کہ لوگوں نے ان قصوں کو محض کہانیاں سمجھ لیا۔ اور کسی نے تذکیر کے خیال سے ان پر مطلق غور نہ کیا۔ اور عام واعظ اور قصہ گو محفل کی دلچسپیوں کی خاطر ان آیات میں حسب مرضی تصرف بھی کرتے رہے۔ اور اس طرح انھوں نے قرآن کے قصوں کو بازیچۂ اطفال بنا لیا۔

شاہ صاحب نے ان تمام قصوں کو حسب ذیل تین اصولوں کے ماتحت ترتیب دی ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم ان قصوں کے ذریعہ آلاء اللہ، ایام اللہ اور موت و مابعدہ کا بار بار ذکر کر کے انسانوں کو گمراہیوں سے بچنے اور راستی پر چلنے کی تلقین کرتا ہے۔ ان قصوں سے اس

کا مقصودِ اصلی ان تین باتوں کی تذکیر ہے۔

یہ واضح رہے کہ تذکیر باٰلا اللہ کے لئے مفسر کو ایک تو علومِ طبیعات میں کافی مہارت ہونی چاہیئے تاکہ وہ آلاء اللہ کی تشریح کر سکے۔ شاہ صاحب نے اپنی تصنیف "سطعات" میں تصریح کی ہے کہ حکمتِ طبیعیہ کو قرآنِ عظیم نے الاء اللہ کی تذکیر میں پیش کیا ہے۔ تذکیر بایام اللہ کو فقط ایک مورخ اور فلسفۂ تاریخ کا ماہر ہی اچھی طرح سمجھ اور سمجھا سکتا ہے۔ قرآن نے بار بار جن قوموں کے عروج وزوال کا ذکر کیا ہے۔ ایک مورخ کا کام ہے کہ وہ بتائے کہ فلاں قوم کس طرح بڑھی تھی اور پھر وہ کس طرح گری۔

قرآن میں تذکیر بالاء اللہ و تذکیر بایام اللہ کے بعد موت اور اس کے بعد کے آنے والے واقعات کے ذریعہ بنی نوع انسان کو تذکیر کی گئی ہے۔ قرآن کے نزدیک انسانی زندگی موت پر ختم نہیں ہوتی۔ اس پر تمام حنیفی ادیان یعنی یہودی نصرانی اور مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ صابئی ادیان میں سر ناتنی، بدھ مت والے اور ایرانی مجوسی جو تناسخ کے قائل ہیں، وہ بھی موت پر زندگی کو ختم نہیں مانتے۔ اسی طرح آزاد طبع عقل مندوں کی جماعت میں سے بھی بہت بڑا حصہ انسانی زندگی کو موت پر ختم نہیں کرتا۔ البتہ ادنیٰ طبع کے چند بوالہوس یہ شور مچاتے رہتے ہیں کہ موت ہی انسانی زندگی کا اختتام ہے۔ اور ان سے عوام بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس غفلت سے انسان کو نکالنا۔ اور اس کی زندگی کے صحیح نصب العین اور مقصد سے اُسے آگاہ کرنا۔ اور اعمال زندگی کے ثمرات جو اس دنیا میں

پیدا ہوتے ہیں یا وہ ثمرات جو موت کے بعد پیدا ہوں گے۔ اُن کو ذہن نشین کرانا قرآن مجید کے مقاصد میں سے ایک اہم چیز ہے۔ اور اسے "تذکیر بالموت و ما بعدہٗ" کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے۔

تذکیر بالموت و ما بعدہٗ کے حقائق کو سمجھنے کے لئے ضرورت ہے کہ انسان الٰہیات میں کافی درک رکھتا ہو، اور علم الٰہیات کے عقلی پہلوؤں کے علاوہ موت اور اس کے بعد کی زندگی کے متعلق مختلف ادیان کے جو نظریات ہیں اُسے ان پر بھی پورا پورا عبور حاصل ہو۔ چنانچہ الٰہیات کا ایک ایسا فاضل ہی ان مسائل کو سمجھ سکتا اور دوسروں کو بھی سمجھا سکتا ہے۔

ہمارے ہاں تذکیر بالموت و ما بعدہٗ کے مسئلہ میں غلط تفسیر کی وجہ سے ایک پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے۔ جس نے مسلم مفکرین کے اذہان کو جامد بنا دیا ہے۔ موت کے بعد انسان کو کیا پیش آئے گا؟ اس امر پر غور کرنے سے پیشتر انسانی روح کو سمجھنا از حد ضروری ہے۔ عام مفسرین نے روح کے مسئلہ کو متشابہات کے ضمن میں داخل کر دیا ہے اور متشابہات پر گفتگو کرنا ان کے ہاں سرے سے جائز ہی نہیں۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی مفکر مابعد الموت کے مسئلہ کے قریب جانے کی جرأت نہیں کرتا۔ اس لئے قرآن مجید میں مابعد الموت کے جو مسائل درج ہیں۔ ان کے تحت اللفظ ترجمے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔ اور اس سے زیادہ ان پر غور و خوض کرنا ضروری نہیں سمجھا جاتا، یہاں تک کہ حالت یہ ہو گئی ہے کہ عقائد کی کتابوں میں توحید اور نبوت کا مسئلہ تو عقلی مانا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر سے لیکر

حشر و نشر اور حساب و جزا، و سزا، کی تمام بحثوں کا دارو مدار محض منقولات پر ہے۔ یعنی عذاب قبر کو صرف اسے مانا جاتا ہے کہ حدیث شریف میں اس کا ذکر ہے۔

شاہ صاحب نے اپنی تصنیفات کے ذریعے مسلمانوں کو اس غلطی سے نکالنے کی کوشش کی۔ ان کے نزدیک موت کے بعد جس زندگی کو قرآن پیش کرتا ہے۔ عقل اس کے احاطہ سے قاصر نہیں ہے چنانچہ مابعد الموت کی زندگی شاہ صاحب کے یہاں مسلسل عقلی نتائج سے ثابت ہے۔ اور سچی بات یہ ہے کہ عقل کی پوری تائید کے بغیر قرآن تو کسی چیز کو منوانے کی دعوت بھی نہیں دیتا۔

ہمارے اس زمانہ میں جب کہ ہندوستان سے اسلامی حکومت جا چکی ہے۔ اور دین اسلام کی برتری کی تائید میں عامۃ الناس کے لئے مسلمانوں کے سیاسی غلبہ اور دنیادی شوکت کے جو مادی اسباب تھے وہ بھی نہیں رہے۔ اس زمانہ میں قرآن اور اسلام کی تائید میں شاہ صاحب کے ان علمی افادات اور حکیمانہ افکار کی طرف ہندوستانی مسلمانوں کا توجہ نہ کرنا سب سے بڑی بدقسمتی ہے۔

یہود و نصاریٰ مشرکین اور منافقین سے خطاب

علوم پنجگانہ قرآن میں سے پانچواں علم بحث و مناظرہ یا مخاصمہ کا ہے۔ اس ضمن میں یہود و نصاری، مشرکین و منافقین سے خطاب کیا گیا ہے اس

کی پوری تفصیل آپ کو الفوز الکبیر کے مقدمہ میں ملے گی۔ ہمارے خیال میں اس باب میں شاہ صاحب کے جملہ مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کا اصل مقصود انسانوں میں درحقیقت اچھے اخلاق پیدا کرنا ہے۔ اب شریعت کی تعلیم دو طرح دی جاتی ہے۔ ایک طریق تو یہ ہے کہ لوگوں کو اچھے کاموں کا حکم دیا جائے اور برے کاموں سے روکا جائے۔ اور شریعت کی تعلیم کا دوسرا طریق یہ ہے کہ برے کام کرنے سے افراد اور جماعتیں جس طرح تباہ و برباد ہوئیں، اور ان میں جس طرح کے مصائب پیدا ہوئے ان کو بیان کیا جائے۔ اور اس طرح اچھے کاموں کو کرنے والے زندگی میں جیسے جیسے کامیاب اور نیک نام ہوئے ان کا ذکر ہو۔ غرضیکہ یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے حالات کے ضمن میں قرآن اپنے مخاطبین کو دراصل یہ ذہن نشین کراتا ہے کہ اچھے اخلاق کے نتائج تاریخ میں ہمیشہ اچھے نکلے ہیں۔ اس لئے ان پر عمل کرنا چاہیئے۔ اور برے کاموں کا نتیجہ ہمیشہ ہلاکتوں اور مصائب کا باعث ہوا ہے۔ اس لئے ان سے بچنا ضروری ہے۔

ہوتا یہ ہے کہ ایک جماعت خدا تعالے پر ایمان لاتی ہے۔ اور اس کے دیئے ہوئے احکام کا اپنے آپ کو پابند سمجھتی ہے۔ آگے چل کر ایک مخلوق اس جماعت کے طریقے پر چلنے لگتی ہے۔ چنانچہ عامۃ الناس کے لئے یہ جماعت مقتدا و مرکز بن جاتی ہے، اور سب لوگ اس کا اتباع کرنے لگتے ہیں، لیکن ایک وقت آتا ہے کہ اس جماعت میں خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور اس کی وجہ سے ساری کی ساری ملت جو اس جماعت کی

پیروتھی، برباد ہوجاتی ہے۔ قوموں کی اجتماعی زندگی کے اس دور کو یہود و نصاریٰ کے حالات کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ قرآن کا مقصود اصل میں افراد اور جماعتوں کی ایک عمومی حالت کو پیش کرنا تھا۔ یہود اور نصاریٰ کی تخصیص محض مثال کے لئے ہے۔

اب ایک دوسری جماعت ہے جو عقل کے سوچے ہوئے اصول و قواعد کو مانتی ہے۔ اور انھیں پر چل کر اپنی ترقی چاہتی ہے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ جو اخلاق اس جماعت کے لئے خود اپنے خیال کے مطابق مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں اور وہ عقلاً ان کا اپنے آپ کو پابند بھی سمجھتی ہے، یہ جماعت ان پر عمل نہیں کرتی۔ اس طرح کی ایک جماعت اپنے مسلمہ اخلاق کی پابندی کو ترک کرکے کس طرح تباہ و برباد ہوتی ہے مشرکین کے ذکر میں اس جماعتی زندگی کو بیان کیا گیا ہے۔

اب ایک شخص ہے جو اپنے آپ کو ایک خاص مذہب کا پابند سمجھتا ہے لیکن سہل انگاری اور سستی کی وجہ سے وہ اس مذہب کے احکام کی تعمیل نہیں کرتا۔ اس طرح مذہب کا جو اصل مقصد ہے وہ اس کی ذات سے پورا نہیں ہوتا۔ ایسے شخص یا اس ذہنیت کے اشخاص کی غلطیوں کو منافقین کے باب میں ذکر کیا گیا ہے۔

الغرض یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے متعلق قرآن شریف میں جو مباحث ہیں۔ اور ان کا بار بار جس طرح ذکر کیا گیا ہے۔ اگر شاہ صاحب کی اس توضیح کے بعد ان پر غور کیا جائے تو صاف نظر آجائے

گا کہ یہ باب قرآن حکیم کے مقاصد میں نہایت اہم درجہ رکھتا ہے۔ لیکن کس قدر افسوس کی بات ہے کہ ہمارے فقہا ان مباحث کو درخور اعتنا ہی نہیں سمجھتے۔ اور ان کو بے التفاتی سے پڑھ کر گزر جاتے ہیں۔ فقہا کے علاوہ ہمارے مفسرین میں بہت کم ایسے ہوں گے، جنہوں نے ان مباحث کو اپنی توجہ کے قابل سمجھا ہوگا۔ جن لوگوں کے نزدیک فقیہہ بننے کے لئے قرآن مجید کے فقط اوامر و نواہی کا جان لینا کافی ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ وہ قرآن کے مقاصد سے بالکل نابلد ہیں۔ اور وہ قرآن کو مس تک بھی نہیں کر سکے۔ اندازہ لگائیے کہ جب قرآن عظیم کے متعلق مسلمانوں کی مرکزی جماعت اور ان کے اہل علم کا یہ خیال ہو تو عوام بیچارے اس بارے میں کہاں تک قابل ملامت قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے مطالب اور مضامین کو مذکورہ بالا پانچ ابواب میں تقسیم کر کے دنیائے اسلام پر رحمت کا دروازہ کھول دیا ہے

ہم نے امام فخرالدین رازی متوفی سنہ ۶۰۶ھ کی تفسیر پڑھی، نیز جاراللہ زمخشری متوفی ۵۳۸ھ کی تفسیر کا مطالعہ کیا۔ اسکے علاوہ معالم التنزیل از ابو محمد حسین بن مسعود فراء بغوی متوفی سنہ ۵۱۰ھ اور تفسیر حافظ عمادالدین ابوالفدا اسماعیل بن عمر المعروف بہ ابن کثیر متوفی سنہ ۷۷۴ھ بھی پڑھی۔ ان سب تفسیروں کے ذریعہ ہمنے قرآن کو سمجھنے کی اپنی استطاعت کے مطابق پوری کوشش کی لیکن سوائے تحیر کے ہمیں کچھ نصیب نہ ہوا۔ اگر زمانۂ طالبعلمی میں ہم نے نجم الائمہ[1]

۱؎ ایک زمانہ ہوا میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ امام مالکؒ سندھ کے مدرسہ دارالرشاد کے ایک کمرہ میں تشریف لائے ہیں۔ اسکے بعد حضرت شیخ الہند آئے۔ اور اسی کمرے میں اتری۔ اس دن سے میں شیخ الہند کو امام مالکؒ سے تشبیہ دیتا ہوں اور ان کو نجم الائمہ کے لقب سے یاد کرتا ہوں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب علماء کا ذکر ہو تو امام مالک کی حیثیت ان میں نجم کی ہے۔

حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ سے چند آیتوں کی تفسیر جو کتابوں میں نہیں ملتی، نہ سُنی ہوتی۔ اور ہمارے لئے وہ اطمینان کا ذریعہ نہ بنتی اور نیز شیخ الاسلام مولینا محمد قاسم نانوتوی کے بعض تفسیری جملے ہم نے نہ پڑھے ہوتے۔ تو قدما کی ان تفسیروں کو پڑھ کر ہم علم تفسیر کے حصول سے قطعاً مایوس ہوجاتے۔ بیشک ہم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ پہلے زمانہ میں مسلمانوں نے انہی کتابوں کی مدد سے قرآن سمجھا تھا۔ اور ان ہی اصول وقواعد پر انہوں نے قرآن کی حکومت اپنے اجتہاد کے مطابق قائم کی تھی۔ لیکن جہاں تک اس زمانہ کا تعلق ہے، ہمارے لئے اس قسم کی تفسیروں سے قرآن فہمی ناممکن ہے۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ تفسیر قرآن کے مطالعہ کے سلسلہ میں ایک دفعہ میں نے مولینا شیخ الہند قدس سرہٗ سے اصول تفسیر پر کچھ کتابیں مانگی تھیں۔ آپ نے مجھے حافظ جلال الدین السیوطی متوفی ۹۱۱ھ کی "الاتقان فی علوم القرآن" مرحمت فرمائی۔ میں نے بڑی توجہ اور پوری کوشش سے ساری کتاب بار بار پڑھی۔ لیکن مجھے اس میں سوائے چند اوراق کے اور کوئی دلچسپ چیز نظر نہ آئی، جسے علم تفسیر میں اصول کا درجہ دیا جاسکتا۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے کہ میں اصول فقہ پڑھ کر اور اس سے فارغ ہوکر اس موضوع پر ایک مستقل کتاب[1]

---

[1] کتاب التمہید فی ائمۃ التجدید (مولینا کی غیر مطبوعہ کتاب کا مسودہ) میں ہے ۱۳۲۰ھ کا واقعہ ہے کہ میں نے "مراصد الوصول الی مقاصد الاصول" کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس میں میں نے "مسلم الثبوت" کی تلخیص کی تھی۔ اور اسکے ساتھ تحریر ابن الہمام، شرح المختصر للعضد و شرح المسلم للشیخ نظام الدین لکھنوی و شرح بحر العلوم میں سے حسب پسند کچھ چیزوں کا اضافہ کر دیا تھا۔ کتاب لکھ کر میں نے حضرت شیخ الہند کی خدمت میں پیش کی۔ حضرت نے اسے بہت پسند فرمایا۔ اور کئی بار مجھے اپنے لباس خاص سے سرفراز کیا۔

لکھ چکا تھا۔ انہی دنوں میں حضرت مولینا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اصول تفسیر کے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب کا بھی ایک رسالہ "الفوز الکبیر" کے نام سے ہے۔

بے محل نہ ہوگا اگر میں یہاں شاہ ولی اللہ صاحب کی تصانیف اور ان کے افادات کے بارے میں مولینا شیخ الہند قدس سرہٗ کی ایک عادت مبارک کا ضمناً ذکر کردوں حضرت جانتے تھے کہ امام فخر الدین رازی اور علامہ تفتازانی (مسعود بن عمر متوفی ۷۹۱ھ) کو طلبہ میں عام طور پر بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ان نام بردہ حضرات کے مقابلہ میں شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی بات سننے کے لئے طلبا تیار نہیں ہوں گے۔ چنانچہ حضرت شیخ الہند کو اگر کسی مسئلہ میں امام رازی یا علامہ تفتازانی کی تردید یا تغلیط مقصود ہوتی تو ان کی بات پیش کرنے کے بعد مبہم طور پر یہ فرماتے کہ محققین کی رائے اس مسئلہ میں یوں ہے۔ طلبہ سمجھتے کہ یہ محققین ان نامور حضرات سے بھی کوئی بڑی ہستیاں ہوں گی۔ خود میرا اپنا یہ حال تھا کہ ایک سے عرصہ کے بعد میں سمجھ سکا کہ محققین سے حضرت شیخ الہند کی مراد شیخ الاسلام مولینا محمد قاسم اور ان کے اساتذہ کرام اور مشائخ عظام ہیں، جن کا سلسلہ شاہ ولی اللہ صاحب پر ختم ہوتا ہے۔

یہ بات تھی جس کی بنا پر آپ نے مجھے شروع میں اصول تفسیر کے مطالعہ کے سلسلہ میں "الفوز الکبیر" عطا نہ فرمائی تھی۔ بلکہ اس کا صرف ذکر کردینا ہی کافی سمجھا تھا۔ مدرسہ دیوبند سے فارغ ہوکر جب میں سندھ پہنچا تو مجھے "الفوز الکبیر" کا نسخہ ملا۔ اس سے پہلے میں امام رازی کی تفسیر کا مطالعہ کرکے کافی پریشان ہوچکا تھا۔ "الفوز الکبیر" میرے ہاتھ آئی اور میں نے اس کی پہلی

فصل کو ختم کیا تو مجھے اطمینان ہو گیا کہ خدا نے چاہا تو علم تفسیر مجھے آسکتا ہے۔ چنانچہ اس دن کے بعد آج کا دن ہے کہ مجھے قرآن حکیم سمجھنے کے سلسلہ میں کبھی شاہ ولی اللہ صاحب کے مسلک سے باہر جانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

قرآن کا فارسی ترجمہ اور اس کے تشریحی فوائد

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ اور ان کے والد کے زمانہ میں فقہاء اور مفسرین نے عوام مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی سے قرآنی تعلیمات کو بحیثیت مجموعی خارج کر دیا تھا۔ ضرورت تھی کہ قرآن شریف کو عامہ مسلمین کے ذہنوں کے قریب لایا جاتا۔ تاکہ ان کی تربیت قرآن مجید کے اصولوں پر استوار ہو سکتی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں سب سے پہلے شاہ عبدالرحیم نے ادھر توجہ کی، اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے ایک بہت اچھا طریقہ اختیار کیا۔ اس سے پہلے علماء کا یہ دستور تھا کہ پہلے تو وہ قرآن شریف کو محض تلاوت کی خاطر پڑھا دیتے۔ اور پھر اگر انھیں طالب علموں کو قرآن کے مطالب و معانی کی تعلیم دینا مقصود ہوتی تو جس فن سے خود انھیں دلچسپی ہوتی، اس فن کے نقطۂ نظر سے قرآن مجید کی جو تفسیر کی کتاب وہ مناسب جانتے، طالب علموں کو پڑھاتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ طلبہ کے نزدیک، قرآن شریف صرف اسی فن کی ایک اعلیٰ کتاب بن جاتا۔ اور اس سلسلہ میں جو خیال اور تصورات استاد کے ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے، تفسیر پڑھنے سے وہی باتیں طلبہ

کے دماغوں میں نقش ہوجاتیں، بلکہ وہ اور راسخ ہوجاتیں۔ اس کے خلاف شاہ عبدالرحیم نے یہ کیا کہ قرآن کے متن پر زیادہ زور دیا۔ لیکن بجائے اس کے کہ متن قرآن محض تلاوت کی غرض سے پڑھا جاتا، یا کسی خاص فن کی تفسیر کے ذریعہ قرآن کے مطالب کو حل کرنے کی کوشش ہوتی۔ آپ یہ کرتے کہ قرآن کے متن کو شروع سے لے کر آخر تک بڑی تحقیق اور بصیرت کے ساتھ پڑھا دیتے۔ اس سے اُن کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کے جملہ مطالب اور معانی تک براہ راست طلبہ کی رسائی ہوجائے۔ اور وہ جان لیں کہ قرآن کا مجموعی طور پر کیا پیغام ہے۔

قرآن مجید کی تعلیم کے متعلق شاہ عبدالرحیم کے اس رجحان کا ذکر کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں "آپ کی عادت یہ تھی کہ اپنے اصحاب کے حلقہ میں ہر روز قرآن مجید کے دو یا تین رکوع پڑھتے۔ اور اس پر بغایت تدبر کرتے۔ اور ان کے معانی پر غور و خوض فرماتے"[۱] اسی سلسلہ میں ایک دوسرے موقعہ پر تحریر کرتے ہیں: "خدا تعالے نے مجھ ضعیف پر جو بڑے بڑے الطاف کئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ مجھے چند بار والد بزرگوار سے تدبرِ معانی، شانِ نزول کے بیان اور تفاسیر میں مطالب کی تحقیق کے ساتھ قرآن عظیم کو پڑھنے کا موقعہ ملا۔ اس کی وجہ سے مجھ پر علم و عرفان کا ایک بڑا دروازہ کھل گیا"۔ (جزء لطیف)

شاہ عبدالرحیم کی اس تربیت کا اثر تھا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے

---

[۱] انفاس العارفین

اپنی خداداد وجدانی قوتوں کے ذریعہ قرآن حکیم کی حقیقت کو اس طرح معین کر دیا کہ یہ کتاب بذات خود ایک مکمل نصاب ہے۔ اور اس پر اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور قرآن کریم کا خود متن مستقل مطالعہ اور توجہ کا مرکز بن سکتا ہے۔ شاہ صاحب کے زمانہ میں ہندوستانی مسلمانوں کی رسمی زبان فارسی تھی۔ چنانچہ آپ نے قرآن کریم کے متن کا ہندوستانی مسلمانوں کے لئے قابلِ فہم بنانے کے لئے "فتح الرحمان" کے نام سے فارسی زبان میں ترجمہ بھی کر دیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن مجید کا یہ فارسی ترجمہ سنہ ۱۱۵۰ھ میں شروع کیا تھا۔ اور سنہ ۱۱۵۱ھ میں آپ نے اسے تکمیل کو پہنچایا۔ اور سنہ ۱۱۵۶ھ میں آپ نے "فتح الرحمان" کی تدریس بھی شروع کر دی۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے مختصر طور پر تشریحی فوائد بھی لکھے۔ ان تشریحی فوائد کی اہمیت کیا ہے؟ اس کو میں یورپ جا کر سمجھ سکا ہوں۔ یہاں "فتح الرحمان" کے ان تشریحی فوائد میں سے دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ جن سے ان کی اہمیت کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔

(۱) "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ" کی تفسیر میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ قصاص سے یہاں مراد مساوات اور مماثلت ہے۔ قصاص کی یہ تعبیر غالباً آپ کو کسی تفسیر میں نہیں ملے گی۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں انسانی مساوات کو مبنائے حیات قرار دیا ہے۔ "اور کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ۔ الحر بالحر والعبد بالعبد والانثیٰ بالانثیٰ الخ" یعنی مساوات فرض اور ضروری ہے، اور نیز اسی میں زندگی ہے، اور حصول تقویٰ کا انحصار بھی اسی پر ہے۔

انسانی مساوات کو بنائے حیات اور حصول تقویٰ کا ذریعہ قرار دینے کے بعد شاہ صاحب کے نزدیک قرآن حکیم نے اس آیت میں بنی نوعِ انسان کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (الف) خود اپنی قوم۔ یہ عبارت ہے الحرّ با لحرّ سے (ب) اجنبی۔ قرآن نے اجنبی کو "العبد بالعبد" سے تعبیر کیا ہے۔ (ج) قوم کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک "ذکر" یعنی مرد اور دوسرا "انثیٰ" یعنی عورت۔ "الانثیٰ بالانثیٰ" سے یہ مقصود ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تمام بنی نوع انسان برابر ہیں۔ خواہ وہ اپنی قوم کے ہوں یا دوسری قوم میں سے یا وہ مرد ہوں یا عورت۔ غرضیکہ بحیثیت انسان ان میں فرق نہیں ہونا چاہیئے اور یہ مساواتِ انسانی ہی اصل بنائے حیات ہے۔

انسانی مساوات کے متعلق اس بنیادی چیز کی طرف جہاں تک میری نظر کام کر سکی ہے۔ ہمارے کسی صاحبِ فکر کی توجہ نہیں گئی۔ آج اس زمانہ میں جبکہ ہم یورپ والوں سے اشتراکِ عمل کرنے پر مجبور ہیں۵۔ اور نیز یورپین نظریات کو ہمارے اپنے پڑھے لکھے طبقے بڑی عزت و عظمت سے دیکھتے ہیں، بلکہ وہ خود یورپی فکر کی درسگاہوں میں تعلیم پاتے ہیں۔ اور اُنھیں کے علوم کو وہ پڑھتے اور پڑھاتے ہیں۔ اس زمانہ میں بہت کم اتفاق ہوتا

۵ہم یورپ والوں سے اشتراکِ عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ ملک جن پر یورپ کا تسلط ہے وہاں کے رہنے والوں کو تو جبراً و قہراً یورپ سے اشتراک کرنا ہی پڑتا ہے۔ لیکن وہ سلطنتیں جو آزاد ہیں اور سیاسی طور پر یورپ کے تابع نہیں۔ ان کی بھی حالت یہ ہے کہ یا تو وہ اپنی خوشی سے یورپ سے اشتراک کر رہی ہیں، یا وہ مجبور ہیں کہ یورپ سے اشتراک کریں۔

ہے کہ مسلمانوں میں سے کسی حکیم کے افکار انسانی سوسائٹی کے بارے میں یورپ کے اہل نظر اور فلسفیوں کے مقابلہ میں پیش کئے جا سکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان نوجوان یورپی فکر اور مفکرین سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے دماغوں پر کسی مسلمان حکیم کا اچھا اثر نہیں پڑتا۔ چنانچہ اس کی وجہ سے ان کی اپنی خودی گم ہو جاتی ہے۔ اب اگر عالمگیر اور اعلیٰ فکر کی اس طرح کی اساسی چیزیں قرآن حکیم میں سے مسلمان نوجوانوں کو سمجھا دی جائیں، تو ان کے دل میں قرآن کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوگا۔ اور پھر وہ کسی اچھے عالم سے قرآنی تعلیمات کی تفصیلات معلوم کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔ آگے چل کر اس کا اثر یہ ہوگا کہ ہماری نوجوان نسلیں اسلامی روح سے دُور نہیں ہو سکیں گی۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے فارسی ترجمہ قرآن "فتح الرحمٰن" کے تشریحی فوائد میں جن اعلیٰ مطالب اور بلند افکار کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کی دوسری مثال سورۂ رعد کی ان آخری آیات "اَوَلَم یروا انا ناتی الارض ننقصھا من اطرافھا واللہ یحکم لامعقب لحکمہ واللہ سریع الحساب" کے حاشیہ پر ملتی ہے۔ مورخین عموماً رسول اللہ کے مدنی عہد سے اسلامی ریاست کی ابتدا مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مکے میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی کی کوئی باقاعدہ سیاسی حیثیت نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ "رعد" کی باقی تمام سورۃ کو تو مکی کہتے ہیں۔ لیکن اس آیت کو مکی کے بجائے مدنی قرار دیتے ہیں۔ اس کیخلاف شاہ ولی اللہ صاحب اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں "مطلب یہ ہے کہ روز بروز اسلام کی شوکت سرزمین عرب میں ترقی پذیر تھی۔ اور اس کی

وجہ سے دار الحرب کا اثر و اقتدار کم ہو جاتا تھا۔ عام مفسرین نے اس آیت کو مدنی قرار دیا ہے۔ لیکن مترجم کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ آیت مدنی ہو۔ دار الحرب کے اثر و اقتدار کے کم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مدینہ کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے اسلم، غفار، جہینہ، مزینہ اور یمن کے بعض دوسرے قبائل مسلمان ہو چکے تھے (یعنی کفار کی حکومت کا دائرہ کم ہو رہا تھا۔ اور مسلمانوں کی حکومت روز افزوں ترقی پر تھی)"

شاہ صاحب کے اس تشریحی فائدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ مکہ ہی میں مسلمانوں کی حکومت تشکیل پا چکی تھی۔ لیکن یہ حکومت عدم تشدد کی پابند تھی۔ اور ابھی اُسے لڑنے بھڑنے کی اجازت نہیں ملی تھی۔ چنانچہ اسلامی ریاست کا یہ پہلا دور تھا۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں مسلمانوں کی نئی ریاست نئے سرے سے ظہور پذیر نہیں ہوئی۔ بلکہ وہ اسی مکی ریاست کا اگلا قدم تھا۔ بے شک مدنی ریاست اب عدم تشدد کی پابند نہ رہی تھی۔ اس بیان کی مزید تفصیل شاہ صاحب کی دوسری کتاب "فیوض الحرمین" میں ملتی ہے۔ شاہ صاحب سلطنت یعنی خلافت کی تشکیل کو دو دوروں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے دور کو آپ "خلافت باطنہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ آج کی اصطلاحی زبان میں ہم اسے پارٹی کا دور کہیں گے۔ درحقیقت پارٹی ایک مستقل حکومت کی قائم مقام ہوتی ہے۔ گو وہ اپنے مسلک میں ایک حد تک اور خاص حالات کے ماتحت عدم تشدد کی پابند رہتی ہے۔ خلافت یا سلطنت کے دوسرے دور کو شاہ صاحب نے "خلافت ظاہرہ" سے تعبیر کیا ہے۔ اگر ہم سورۂ رعد کی ان آیات کی اس حکمت

کو سمجھ لیں تو اس زمانے میں ۔ صرف اس زمانے میں کیا بلکہ ہر زمانے میں جس طرح سیاسی نظام بنتے ہیں۔ اور "پارٹی پالٹیکس" جن اصول و مبادی پر چلائی جاتی ہے، یہ سب باتیں ہمارے سامنے روشن ہو جائیں۔ اور ہم سیاسی زندگی کے اس اہم اساس کو جان لیں ۔ اور یہ امر ہم سے مخفی نہ رہے کہ ظاہری سلطنت اور حکومت کا اساس ابتدا میں پارٹی ہی ہوتا ہے ۔ اور یہ پارٹی بھی ایک طرح کی حکومت ہے۔

قرآن دراصل ایک نظام کی دعوت دیتا تھا۔ اس نظام کو قائم کرنے کے لئے جو پارٹی معرض وجود آئی تھی اس کا نام "حزب اللہ" تھا۔ مکہ میں "حزب اللہ" کی حکومت تشکیل ہو چکی تھی، مدینہ میں یہی "حزب اللہ" تھی، جس نے بعد میں "خلافت ظاہرہ" کی بنیاد رکھی۔

الغرض شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابیں اگر غور سے پڑھی جائیں تو انسان میں سیاسی مسائل کو سمجھنے کی پوری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد یورپ کی موجودہ ترقی ہمارے لئے کوئی نئی چیز نہیں رہتی ۔ اور ہم آج کل کے علمی اور سیاسی مسائل کو بھی با سانی سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں لیکن افسوس تو یہ ہے کہ ہم نے ادھر توجہ نہ کی۔ چنانچہ اپنے چند غفلت شعار بادشاہوں اور امیروں کی سستی کا برا نتیجہ ہے جو ہم آج بھگت رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارا مذہب اگر قرآن سے ماخوذ ہے ۔ اور قرآن اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے نظام کو ہی اس دنیا میں نافذ کرنا چاہتا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم دنیا کے مقابلہ میں پسپا ہو سکتے ۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ ہمیں یا زیادہ واضح الفاظ میں ہمارے بادشاہوں کو واقعی شکست ہو چکی ہے ۔ اب اگر ہم نے ان بادشاہوں

کے شکست خوردہ باقی ماندہ میراث کو اسلام سمجھ لیا۔ تو میری رائے یہ ہے کہ ہمیں اس اسلام کی پوری شکست مان لینی چاہیئے۔ جب تک ہم نے اپنی اس شکست کا اعتراف نہ کیا، ہماری نئی نسلوں کے ذہن اسلام کی صحیح اور حقیقی تعلیم کے متعلق کبھی صاف نہیں ہوں گے۔ اور وہ طرح طرح کے توہمات میں برابر الجھے رہیں گے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم بادشاہوں کے "اسلام" کی کلی شکست کو تسلیم کرلیں تاکہ نئی نسل کو نئے سرے سے کام کرنے کی ہمت پیدا ہو۔ دانشمندی اور دیانت داری کا تقاضہ یہ ہے کہ ہم غلط اصولوں کی تصحیح میں ان کے دماغوں کو الجھانا چھوڑ دیں۔

میرے نزدیک قرآن کے مطالب اور مقاصد کو سمجھنے کی خاطر ایک ہندوستانی کے لئے قرآن عظیم کا یہ ترجمہ جو شاہ صاحب نے "فتح الرحمٰن" کے نام سے کیا ہے، تمام تفسیروں سے بہتر کتاب ہے۔ قرآن کے ہر طالب علم کو چاہیئے کہ اس ترجمہ کو ازبر کرنے کے بعد دوسری تفاسیر پڑھے۔ پھر کہیں وہ اس قابل ہوگا کہ ان تفسیروں سے استفادہ کرسکے۔ اگر یہ ترجمہ ایک استاد سے پڑھنے کے بعد ذہن میں راسخ نہ ہو تو میرے خیال میں ایک عجمی مسلمان قرآن مجید کی موجودہ تفسیروں سے معتدبہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اب یہ تفسیریں خواہ نقلی ہوں۔ خواہ عقلی، یا ان میں صرف قرآن کی ادبی خوبیوں سے بحث کی گئی ہو۔

محکمات اور متشابہات کی بحث

تفسیر قرآن کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ محکمات اور متشابہات کا ہے،

قرآن حکیم نے خود اپنی آیات کو محکمات اور متشابہات[1] میں تقسیم کیا ہے۔ عام طور پر اہلِ علم متشابہات میں بحث کرنا ناممکن سمجھتے ہیں۔ لیکن دقت یہ ہے کہ آیات متشابہات کی کوئی ایسی متفقہ علیہ واضح تعریف اور تشریح نہیں، جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ قرآن کی فلاں فلاں آیات محکمات ہیں، اور فلاں فلاں متشابہات جن میں کہ گفتگو نہیں کی جاسکتی۔ متشابہات کے غیر معین ہونے اور ان میں بحث کو ناممکن سمجھنے کا اثر یہ ہوا کہ ایک تو قرآن سارے کا سارے قابلِ فہم نہ رہا دوسرے متشابہات میں غور نہ کرنا ایک اصول اور عقیدہ بن گیا۔ ایک کتاب کی نسبت جب یہ عقیدہ ہو جائے کہ اس کے بعض حصے اور طرفہ بات یہ ہو کہ ان بعض حصوں کا پورا تعین بھی نہ ہو، فہم سے بالاتر ہیں، تو متوسط عقل رکھنے والوں کے لئے ساری کی ساری کتاب تمامہ مشتبہ بن جاتی ہے۔ اور موقعہ بے موقعہ رہ رہ کر طبیعت میں یہ خدشات اور اوہام اٹھتے ہیں کہ معلوم نہیں فلاں فلاں آیت کا جو مفہوم ہم نے معین کیا ہے ممکن ہے ان آیات میں جن کو ہم سمجھ نہیں سکے۔ اس کے خلاف کوئی بات ہو۔ اس غلط فکر سے قدرتاً قرآن کی تعلیمات اور اس کے احکام کے بارے میں وہ عزم و یقین پیدا نہیں ہو سکتا جو عمل کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ متشابہات کے متعلق اس غلط فہمی اور ناقص عقیدہ نے قرآن کی عملی دعوت کی طرف سے مسلمانوں کے التفات کو یکسر مٹا دیا ہے۔

---

[1] ھو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب۔ و آخر متشابہات۔

شاہ صاحب نے اپنے علوم و معارف کے ذریعے اس غلط فکر کی اصلاح کی طرف بھی توجہ فرمائی۔ چنانچہ آیاتِ متشابہات کے تعینِ معانی کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت ہمارے اصحاب علم میں سے "راسخین فی العلم" کو واقعی اس قابل بنا سکتی ہے کہ وہ تحقیقی طور پر متشابہات کے مفہوم کو سمجھ لیں۔ شاہ صاحب کے ان علوم کو ہم تکمیلی علوم میں شامل کرتے ہیں! ور ہم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہر طالب علم تکمیل کے اس درجہ پر نہیں پہنچ سکتا لیکن ہمیں یقین ہے کہ اگر وہ مسلسل اپنی جد و جہد جاری رکھے تو "رسوخ فی العلم" کا مرتبہ حاصل کر لینا اس کے لئے ناممکن نہیں ہے۔ اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ "رسوخ فی العلم" والے یا دوسرے لفظوں میں "راسخین فی العلم" کا گروہ متشابہات کو سمجھ سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے ان علوم و معارف کے مطالعہ سے علمائے قرآن میں یہ یقین پیدا ہو سکتا ہے کہ قرآن سارے کا سارا تمام تر قابل فہم ہے لیکن آج ضرورت اس امر کی ہے کہ قرآن کریم کے ایسے عالموں کی ایک مستقل سوسائٹی ہو۔ ان میں کامل استاد بھی ہوں۔ اور اوّل اور دوم درجے کے اہل علم بھی شامل ہوں، چنانچہ قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے یہ لوگ مرکزی قوت بن سکتے ہیں اور ان کے ذریعہ سے قرآن کی تعلیمات تمام دنیا میں کامیاب بنائی جا سکتی ہیں۔

زمانۂ قیام مکہ میں ہمیں زیادہ تر ایسے اہل علم سے واسطہ پڑتا رہا۔ جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی امامت کے قائل تھے۔ یہ لوگ ظاہریہ، حنابلہ اور

شافعی محدثین کی طرف علمی میلان رکھتے تھے اور یہ اس وہم میں مبتلا تھے کہ متشابہات میں بحث کرنا فتنے کا دروازہ کھولنا ہے۔ ان کے نزدیک متشابہات کا یقینی طور پر علم حاصل کرنا کسی عالم کے لئے ممکن نہ تھا۔ اس کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب ہیں کہ متشابہات میں بحث کرتے ہیں اور یہ بات مکہ کے ان اہل علم کے اصول کے خلاف تھی۔ چنانچہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ہم شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کو کھلے طور پر طلبہ کے سامنے پیش کرسکیں۔ اس لئے ان کی کوشش یہ تھی کہ وہ ہماری تعلیمی سرگرمیوں پر ایک پابندی عائد کردیں۔

اس بنا پر ہمیں تھوڑے دنوں تک بہت پریشانی رہی۔ اور ہم نرمی سے بحث و استدلال کے ذریعہ انھیں اس مسئلہ میں قائل کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اسے اتفاق کہئے کہ انہی دنوں "سورۂ اخلاص" کی تفسیر جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی لکھی ہوئی ہے مصر کی مطبوعہ ہمارے ہاتھ آئی۔ ہم نے جو اس کا مطالعہ کیا تو ہماری حیرت کی کچھ انتہا نہ رہی۔ ہم نے دیکھا کہ ابن تیمیہ نہایت شدت سے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ متشابہات کا علم خدا تعالےٰ کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ متشابہات کے بارے میں یہ خیال اس طرح پیدا ہوا کہ محکمات اور متشابہات کا جن آیات میں ذکر کیا گیا ہے۔ ان کے ضمن میں "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کی جو آیت ہے، اس پر مضمون ختم کردیا جاتا ہے۔ اور "الا اللہ" کے بعد وقف لازم مانا جاتا ہے۔ اور آیت "والراسخون فی العلم" ان کے نزدیک نیا مضمون شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس طرح

وہ اس آیت کو پہلی آیت سے منقطع کر دیتے ہیں۔ اس فکر کی تردید کرتے ہوئے ابن تیمیہ پوچھتے ہیں کہ آیا آیات متشابہات کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا یا نہیں؟ اور اس سے اوپر کیا جبرئیل بھی ان کا مقصود جانتے تھے یا نہیں؟ اب اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو ان آیتوں کے نازل کرنے کا آخر کیا مطلب تھا؟

ابن تیمیہ کی اس بحث کو ہم نے مکہ معظمہ کے اہل علم کے سامنے پیش کیا تو وہ حیران رہ گئے بعد ازاں وہ خود ابن تیمیہ کی دوسری کتابوں سے اس امر کی تائید میں اقوال تلاش کر کے ہمیں سنانے لگے۔

آیات متشابہات کے معاملہ میں میرا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے میں نے مولینا بحر العلوم کی شرح "مسلم الثبوت" پڑھی ہے اور یہ ۱۳۰۰ھ کا واقعہ ہے! اس زمانہ سے ہی میں اس پر مطمئن تھا کہ بحث و مناظرہ[۵] سے تو

---

[۵] مولینا عبد العلی "فواتح الرحموت" فی شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں "اولیائے کرام جو اصحاب کرامات تھے، ان سے منقول ہے کہ وہ متشابہات کی تاویل جانتے تھے۔ اور ان کے ہاں اس کو جاننے کا طریقہ یہ تھا کہ وہ سخت ریاضتیں اور بڑے بڑے مجاہدے کرتے اور اس طرح بدن اور اس کے لوازمات سے بلند ہو کر "اعلیٰ علیین" میں منسلک ہو جاتے۔ اس حالت میں ان پر ایسے علوم کا فیضان ہوتا، جو بغیر کوشش، قصد اور طلب کے ان کے دلوں پر نازل ہوتے تھے۔ ان کیفیات کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہوتا اور نہ کسی کان نے سنا ہوتا! اور سلف کی طرف یہ بات جو منسوب ہے کہ متشابہات کا سمجھنا ممکن نہیں۔ تو اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بحث و مناظرہ سے ان کی لِم کا پانا ناممکن ہے۔

(بقایا صفحہ ۶۲)

متشابہات کا مطلب حاصل نہیں ہوسکتا۔ البتہ اللہ تعالےٰ اس اُمت کے کامل افراد کو وہبی طریقہ سے یہ علم عطا کرتا رہتا ہے۔ اس کے بعد کافی زمانہ گزر گیا تھا کہ خواجہ محمد معصوم سرہندی العروۃ الوثقیٰ متوفی ۱۰۷۹ھ کے مکتوبات پڑھنے کا موقعہ ملا۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں کہ حضرت امام ربانی وہبی طریقے سے متشابہات کی تاویل پر قادر ہونے کو صحیح مانتے تھے۔ خواجہ صاحب کا بیان ہے کہ حروف مقطعات کی تفسیر سمجھانے میں انہوں نے اتنی احتیاط برتی کہ تاکید کردی کہ اس مجلس میں سوائے خواجہ محمد معصوم کے کوئی دوسرا حاضر نہ ہو۔

متشابہات کی تاویل و تفسیر کے معاملہ میں یہ تھے میرے اساسی خیالات۔ بعد میں شاہ ولی اللہ کی حکمت نے میرے اس فکر کی تکمیل کردی۔ اور اس کی برکت سے میں اس قابل ہوسکا کہ قرآن کے مطالب اور مفاہیم کو پورے اطمینان سے سمجھ سکوں۔ میری رائے میں شاہ ولی اللہ صاحب کا تفسیر قرآن کے اس فن کو تعلیم و تلقین کے ذریعہ اپنی خاص جماعت میں عام کردینا اسلامی تاریخ کے اس دوسرے ہزار سال میں ایک بہت بڑی نعمت ہے۔ شاہ صاحب کے اتباع میں سے مولینا اسماعیل شہید اور ان کے بعد مولینا محمد قاسم اس فن میں ایک مستقل حیثیت کے مالک تھے۔ یعنی وہ اپنے

(بقایا حاشیہ صفحہ ۶۱) امام عبدالقاہر بغدادی متوفی ۴۲۹ھ اپنی کتاب "اصول الدین" میں لکھتے ہیں۔ ہمارے شیخ ابوالحسن اشعری فرماتے تھے کہ ضروری اور لابدی ہے کہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ایسا عالم موجود ہو جو متشابہات از قسم حروف ہجاء وغیرہ کی تاویل جانتا ہو۔ معتزلہ بھی اس معاملہ میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ صفحہ ۲۲۳ طبع مصر یا مستصفی للغزالی

زمانے کے اہلِ علم کو ان کی خاص اصطلاحات کے مطابق اس معاملہ میں مطمئن کر سکتے تھے۔

قرآن حکیم کے ان دقیق مباحث میں سے ایک مسئلہ تقدیر بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جو شخص تقدیر کے مسئلہ کو حجۃ اللہ کے اصول پر حل نہیں کر سکتا، وہ ولی اللہی حکمت سے کیا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ مولٰینا محمد قاسم نے بھی تقدیر کے مسئلہ کو بیان کیا ہے، اور اس میں انکی بھی وہی شان ہے جو شاہ صاحب کی ہے، ہاں فرق یہ ہے کہ شاہ صاحب تو صرف اپنے متبعین کو بات سمجھاتے ہیں۔ اور مولٰینا محمد قاسم ہیں کہ ایک عیسائی اور ایک آریہ سماجی کو بھی یہ مسئلہ سمجھا سکتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس آجکل کے لوگ ہیں جو خاص اصطلاحات کے پابند ہیں اور انہی اصطلاحات میں وہ سوچنے اور پڑھنے پڑھانے کے عادی ہو چکے ہیں۔ اور ان سے باہر نکلنا ان کے لئے ناممکن ہے۔ اتفاق یہ ہے کہ ہمارے مدارس اور مکاتب ان جیسے لوگوں ہی سے بھرے پڑے ہیں۔ اور ان کا حال یہ ہے کہ جن اصطلاحات میں یہ مسائل پر غور کرتے ہیں، کسی "راسخ فی العلم" کے لئے اس طرح کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ اپنے ہاں کے اہل علم کی اس حالت کو دیکھ کر میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس زمانے میں اسلام کے لئے کس قدر مفید ہو سکتے ہیں۔

جس علمی ماحول میں میری تربیت ہوئی ہے، اس کا یہ اثر ہے کہ میں اس قسم کے دقیق مباحث اور غوامض میں خود رائی پسند نہیں کرتا۔ لیکن میں اس

بات کو بھی ایک طالب علم کی شان سے دُور جانتا ہوں کہ وہ کسی "راسخین فی العلم" جماعت سے تعلق پیدا نہ کرے اور ہر وقت ان مسائل کے متعلق پریشان دماغی میں مبتلا رہے۔

"راسخین فی العلم"

اب سوال یہ ہے کہ "رسوخ فی العلم" سے کیا مراد ہے؟ اور ہم کس عالم کو "راسخ فی العلم" کہیں گے؟ "راسخ فی العلم" وہ عالم ہوتا ہے جس کی معلومات میں کوئی تناقض نہ ہو، اور جو چیزیں بظاہر متعارض ہیں وہ ان کو ایک قاعدے کے اندر اس طرح جمع کر لیتا ہے کہ ان میں باہمی تناقض نہیں رہتا۔ اور ایک کی دوسرے سے پوری مطابقت ہو جاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے مکتوبات مدنی کے شروع میں لکھا ہے کہ ہمارے دور کے خاص علوم میں سے چوٹی کا علم مختلف آراء میں تطبیق دینا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہمیں اس زمانے میں یہ سعادت نصیب ہوئی ہے کہ ہمارے سینے میں اس امت کے علماء کے سب علوم جمع ہو گئے ہیں۔ کیا معقولات، کیا منقولات، اور کیا کشف و وجدان کے علوم، ہمیں خدا نے یہ توفیق دی ہے کہ ایک علم کو دوسرے پر تطبیق دے سکتے ہیں۔ اور اس طرح بظاہر جو ان میں اختلافات ہوتے ہیں وہ ختم ہو جاتے ہیں۔ اور ہر بات اپنی جگہ پر ٹھیک بیٹھ جاتی ہے، اور ان میں کوئی تناقض نہیں رہتا۔ مختلف اور متعارض اقوال میں ہمارا تطبیق کا یہ اصول علم کے تمام فنون پر حاوی ہے۔ اس کے تحت فقہ بھی آتی ہے، علم کلام

بھی آجاتا ہے۔ اور تصوف کے مسائل بھی"۔ چنانچہ شاہ صاحب اسی اصول اور کلیہ کے ماتحت فقہاء کے مختلف مذاہب میں تطبیق دیتے ہیں۔ اور پھر صحیح حدیثوں اور فقہا کے اقوال میں مطابقت ثابت کرتے ہیں۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو قرآن مجید سے مستنبط قرار دیتے ہیں۔ پھر ادیان اور ملتوں میں جو اختلافات اور تضاد ہیں، ان کو وہ ایک قاعدہ میں لاتے ہیں۔ اسی طرح تصوف میں توحید اور ذات خداوندی کے متعلق وحدت شہود اور وحدت وجود کے جو دو طرز خیال ہیں" مکتوبات مدنی" میں ان کے باہمی اختلاف کو رفع کرکے ان کو ایک نقطہ پر جمع کر دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے بعد ان کے اتباع میں سے شاہ رفیع الدین صاحب متوفی ۱۲۴۹ھ نے اپنی کتاب "تکمیل الاذہان" میں تطبیق آراء کے اس علم کو ایک مستقل فن بنا دیا۔ اسی طرح مولانا محمد اسماعیل شہید "عبقات" میں تصوف کے ان دو نظریات" وجودیہ ورائیہ" اور "شہودیہ ظلیہ" میں تطبیق کی سعی کرتے ہیں۔ مولانا محمد قاسم" قاسم العلوم" میں "راسخین فی العلوم" کے درمیان اختلاف کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے۔ وہ لکھتے ہیں کہ جیسے دو سلیم الحواس شخص ایک چیز کے دیکھنے سننے میں مختلف نہیں ہو سکتے اسی طرح دو "راسخ فی العلم" عالم کسی عقلی اور وجدانی مسئلے میں بھی کبھی مختلف نہیں ہوتے۔ بظاہر اگر ان میں اختلاف نظر آتا ہے تو وہ اختلاف فقط صوری ہوتا ہے، البتہ جہاں تک اصل مقصد کا تعلق ہے، وہ ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے۔

"رسوخ فی العلم" کیا ہے؟ اور "راسخ فی العلم" کسے کہیں گے؟ اوپر کے بیانات کو اگر غور و تامل سے سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب واضح ہو جائے گا۔ ہم شاہ ولی اللہ صاحب کو "راسخین فی العلم" کا امام مانتے ہیں۔

شاہ صاحب کے اس علمی کمال کے سلسلہ میں ہم مثال کے طور پر اُن کی تحقیقات کا ایک نازک اور دقیق مسئلہ یہاں ذکر کرتے ہیں۔ تصوف اور حکمت میں "وجود" کا مسئلہ بڑا اہم اور پیچیدہ ہے۔ وجود کیا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے "جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں، تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک اشتراک۔ دوسرے امتیاز۔ یعنی ایک یہ کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف صفتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے۔ اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ اس طرح جتنے جاندار ہیں۔ ان سب میں جاندار ہونا مشترک ہے۔ اور انسان اور گھوڑا ہونا اُن کو آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے، وہ وجود ہے۔ ممکن اور واجب دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے محض ہونا مراد نہیں۔ بلکہ وہ حقیقت مراد ہے۔ جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر بلا کسی موجود کرانیوالے کے موجود ہے۔ اس لئے کہ یہی ذریعۂ وجود ہے۔ لہٰذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہئے۔ اور یہی وجود تمام چیزوں پر حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے

معدوم ہے۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں۔ وہ اعتباری ہیں۔ اس لئے کہ اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے۔ لہذا یہی وجود خدا تعالےٰ کا عین ذات ہے۔ اور دنیا کی جتنی چیزیں ہیں، ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے۔ اور ہر چیز کی علیحدہ حیثیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو موجودات بھی نہ ہوں۔ اس سے بعض اربابِ تصوف اس نتیجہ پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے۔ یعنی خدا تعالےٰ نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو وجودیہ یا عینیہ کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض صوفیا ر کا کہنا یہ ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے، اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور سب کا اسی پر مدار ہے، یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پرتو ہے۔ اس گروہ کو ورائیہ کہتے ہیں۔ ورائیہ سے یہ مراد ہے کہ وہ اس کائنات سے ماورار ذاتِ خداوندی کو مانتے ہیں۔ ابن عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذات الٰہی کو اس موجودات کے ماورار بتاتے ہیں۔"

الغرض حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی جو عقیدۂ وحدت وجود کے مسلّم امام ہیں، ان کے کلام میں وجود کے بارے میں اوپر کے دو مختلف نظریے ملتے ہیں۔ مولینا اسماعیل شہید کی زبان میں انھیں عینیہ اور ورائیہ کہا گیا ہے۔ عینیہ اور ورائیہ کی یہ اصطلاح شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی کتاب "اخبار الاخیار"

میں بھی ملتی ہے۔ اور مولینا جامی کی "نفحات الانس" میں بھی اس کا ذکر ہے۔اہل علم اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے کہ آخر شیخ اکبر کا مقصود اصلی کیا ہے اور اُن کی ان دو مختلف عبارتوں کا مرجع و محل کیا ہے۔ کیونکہ ایک جگہ تو وہ کائنات کی ہر چیز کو وجود یعنی واجب الوجود دوسرے لفظوں میں خدا کا عین کہتے ہیں۔ اور پھر دوسرے موقعہ پر وہ واجب الوجود یعنی ذاتِ خداوندی اور ممکن الوجود یعنی کائنات میں فرق کرنے لگتے ہیں اور واجب الوجود سے اس کائنات کا کس طرح ظہور ہوا۔ اور درجہ بدرجہ کس طریق پر مخلوق نے موجودہ شکل اختیار کی، وجود کی تنزلات کی بحث میں اس مسئلہ پر داد تحقیق دیتے ہیں۔ بظاہر شیخ اکبر کے ان دو بیانات میں کھلا ہوا تضاد نظر آتا ہے۔ اور یہی وجہ تھی کہ ابن تیمیہ اور ان کے اَتباع نے ابن عربی کے کفر کا فتویٰ دیا تھا۔ اور امام ربانی نے شیخ اکبر کے عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف توحید کا وحدتِ شہود کا تصور پیش کیا۔

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ مثلاً زید، عمرو اور بکر وغیرہ ایک لحاظ سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ یعنی ان سب میں انسانیت مشترک ہے۔ چنانچہ بحیثیت انسان ہونے کے یہ ایک ہیں۔ اس سے آگے بڑھئے تو نوع انسان اور نوع حیوان ایک دوسرے کے عین ہیں۔ کیونکہ ان میں حیوانیت کا وجود مشترک ہے۔ اب اس کائنات کا شاہ صاحب کے نزدیک ایک نفس ہے جیسا کہ ایک شخص کا ایک نفس ہوتا ہے۔ اس کو وہ نفس کلیہ کا نام دیتے ہیں۔ اور اسے وہ جنس الاجناس قرار دیتے ہیں۔ کائنات

کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیہ سے صادر ہوئی ہے۔ چنانچہ جب ابن عربی یہ کہتے ہیں کہ اس کائنات کی ہر چیز واجب الوجود کی ایک لحاظ سے عین ہے، تو واجب الوجود سے ان کی مراد نفس کلیہ ہوتی ہے۔ کیونکہ نفس کلیہ سے اوپر وجود کے جو مدارج ہیں، وہاں تک تو عقل انسانی کی رسائی کا کسی صورت امکان نہیں ہے۔ اس لئے لامحالہ اس کائنات کی کسی چیز کا وجود کے عین ہونے کا اطلاق صرف نفس کلیہ پر ہی ہو سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس نفس کلیہ کو جوہر اور عرض دونوں پر حاوی اور مشتمل[1] مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حکمائے یونان کا جوہر و عرض سے اوپر ایک اعلیٰ تر جنس مشترک کا نہ ماننا ان کے قصور نظر کی دلیل ہے۔ اس ضمن میں "الطاف القدس" میں وہ فرماتے ہیں "فلسفی جوہر و عرض میں کسی مشترک حقیقت کے قائل نہیں ہیں۔ اور نیز وہ جوہر و عرض سے اوپر نفس کلیہ کو جنس اعلیٰ نہیں مانتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نفس کلیہ عقل سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور ان کا اصول یہ ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں عقلی شہادت نہ ہو اُسے وہ تسلیم نہیں کرتے۔ فلسفیوں کے اس قول کے برعکس ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ ایک ہی حقیقت ہے جو دو شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ خود اپنے وجود کے لباس اصلی میں جلوہ آرا ہوتی ہے تو جوہر کہلاتی ہے۔ اور کبھی یہ دوسرے وجود کا جامہ پہن لیتی ہے تو اسے عرض کہا جاتا ہے۔

[1] یہ بحث اگر اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے تو مادے اور روح کو دو مستقل بالذات وحدتیں ماننے سے عام طور پر دوئی کا جو خیال رواج پا چکا ہے اس کی تصحیح بھی ہو جاتی ہے۔

۵۰-

گہے در کسوتِ لیلیٰ فرو شد گہے درصورتِ مجنوں برآمد

اسی مفہوم کو عالم مثال میں اعراض کے جوہر ہوجانے اور موطن وہم میں جواہر کے عرض ہوجانے اور ذہن میں جو تصورات ہوتے ہیں، اُن کے خارج میں وجود پذیر ہونے سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔

الغرض کائنات کی کثرت پر غور کرنیکے بعد انسان اس نتیجہ پر پہنچا کہ ایک نفس کلیہ یا جنس الاجناس ہے، جہاں سے ہماری ساری موجودات کا سر چشمہ پھوٹتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفس کلیہ "بطریق ابداع" ذاتِ حق سے صادر ہوا ہے۔ ظاہر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ حق اس عالم سے اورا ہے۔ یہ "طریق ابداع" کیا ہے؟ اس پر شاہ صاحب نے "بدور بازغہ" "تفہیمات" اور "الطاف القدس" میں مفصل بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں۔

"مبدِع یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہوا اور مُبدَع یعنی جو ابداع کے عمل کا نتیجہ ہے، غرضیکہ مبدِع اور مُبدَع میں جو علاقہ اور نسبت ہے، وہ ایسی چیز نہیں کہ اس کو اس عالم شہود میں سے کوئی مثال دے کر سمجھایا جا سکے۔ یہ نسبت ایسی نہیں کہ مبدَع میں اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے اور نہ ابداع کی یہ نسبت مبدِع اور مبدَع میں اس طرح کی وحدت پر دلالت کرتی ہے کہ یہ کہا جا سکے یہ سابق ہے اور وہ لاحق اور زمانے کے اعتبار سے اس کو تقدم حاصل ہے اور یہ متاخر ہے۔۔۔۔۔۔ الحاصل اس معاملہ میں محقق یہ ہے کہ ابداع سے مراد ایک ایسی نسبت ہے جس کی حقیقت یعنی " انیت "

تو معلوم ہے لیکن ابداع کی کیفیت معلوم نہیں"۔

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے نفس یعنی نفس کلیہ اور ذاتِ باری تعالیٰ دوسرے لفظوں میں مبدَع اور مبدِع میں بیشک ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے۔ مگر وہ وحدت حقیقی نہیں۔ انسانی عقل نفس کلیہ تک تو پہنچ جاتی ہے۔ اور موجودات کی اس کثرت کو ایک نقطہ پر جمع بھی کر لیتی ہے۔ لیکن اس سے آگے اس کی پرواز نہیں۔ چنانچہ نفس کلیہ اور ذات باری کے درمیان جو علاقہ اور نسبت ہے۔ اور جسے شاہ صاحب "ابداع" سے تعبیر کرتے ہیں عقل اس کے احاطہ سے یکسر عاجز ہے۔ اور وہ مبدِع اور مبدَع کے درمیان کسی امتیاز کو قائم کرنے پر قادر نہیں۔ اس لئے بعض دفعہ مبدِع اور مبدَع یا نفس کلیہ اور ذات باری پر مجازاً وحدت یعنی باہم ایک ہونے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

اب مسئلہ بالکل صاف ہوگیا۔ بے شک کائنات کی ہر چیز نفس کلیہ کی عین ہے۔ اس لئے صوفیہ اس حالت کو بحر اور موج کی مثال دے کر سمجھاتے ہیں۔ لیکن اس سے اوپر نفس کلیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کی کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ البتہ اس کی "انیت" یعنی حقیقت معلوم ہے۔ چنانچہ نفس کلیہ اور واجب الوجود میں جو نسبتِ ابداع ہے وہ "معلوم الانیہ مجہول الکیفیہ" کہلاتی ہے۔ یہ مقام چونکہ عقل کے احاطہ سے خارج ہے، اس لئے اس کی تعبیر میں ہر قسم کے مشتبہ الفاظ مجازاً استعمال کئے جاسکتے

ہیں۔ ان بیانات کی تشریح کرنا، ان کی تحقیق کرکے سلیم العقل اشخاص تک پہنچانا اور اس ضمن میں جو متعارض اقوال وارد ہوں، ان کی تطبیق کرنا، یہ ایک "راسخ فی العلم" امام ہی کی شان ہے۔

ناسخ ومنسوخ

قرآن عظیم کے مطالعہ اور اس کے عملی حقائق کے تعین میں فکری انتشار کا ایک باعث "ناسخ ومنسوخ" کا مسئلہ بھی ہے۔ ناسخ ومنسوخ سے مراد یہ ہے کہ علمار کے نزدیک قرآن کی بعض آتیں ہیں جو دوسری آیات کو منسوخ کرتی ہیں۔ اس مسئلہ میں مزید اُلجھن اس بات سے بھی ہوئی کہ اہلِ علم متفقہ طور پر یہ فیصلہ نہیں کرسکے کہ قرآن مجید کی فلاں فلاں آیت منسوخ ہے۔ چنانچہ اس معاملہ میں خود ان میں اختلاف موجود ہے۔ مثلاً ایک عالم ایک آیت کو منسوخ قرار دیتا ہے۔ اور دوسرا یہ کہ اس کی تنسیخ کا قائل نہیں۔ لازمی طور پر اہل علم کے اس اختلاف کا اثر قرآن شریف پڑھنے والے۔ اور اس سے احکام اور عملی نتائج اخذ کرنے والے پر پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ایک آیت سے ایک حکم نکالتا ہے۔ لیکن اس کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ ہوچکی ہو۔ اس طرح اسے اس حکم پر عمل نہ کرنے کا ایک عذر مل جاتا ہے۔ اور وہ اس شبہ کی بنار پر اپنے آپ کو فارغ الذمہ سمجھ لیتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے "رسوخ فی العلم" کے کمالات میں سے ایک

یہ بھی ہے کہ آپ نے "نسخ و منسوخ" کے اس مسئلہ کو اطمینان بخش طریقہ سے حل کر دیا۔ شاہ صاحب نے "الفوز الکبیر" میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔ علمائے متقدمین نے "نسخ" کے جو معنی کئے تھے۔ شاہ صاحب بھی "نسخ" کی اس اصطلاح کو مانتے ہیں۔ متقدمین "نسخ" سے یہ مراد لیتے تھے کہ ایک مضمون پہلے مطلق بیان کیا گیا ہے۔ اور بعد میں دوسرے موقعہ پر اس کو مقید کر دیا۔ یا پہلے کوئی مضمون اجمالی طور پر بیان ہوا تھا۔ پھر اس کی تفصیل کی گئی۔ ان حالات میں لغوی طور پر یہ کہا جائے گا کہ دوسرے مضمون کو پہلے مضمون نے منسوخ کر دیا۔

متقدمین نے "نسخ" کی یہ جو تعریف کی ہے۔ اس کے اعتبار سے تو بیشک قرآن کی آیات میں کثرت سے "نسخ" موجود ہے۔ بات یہ ہے کہ کی سورتوں میں عموماً اصول اور کلیات بیان کئے گئے ہیں۔ اور مدنی سورتوں میں ان اصول اور کلیات کی تشریح اور تفصیل ہے۔ ظاہر ہے کہ قدرتی طور پر ایک قوم کو درجہ بدرجہ ترقی کی منزلیں طے کرنا ہوتی ہیں۔ چنانچہ تدریجی ترقی دینے والا کوئی استاد اس طریق بیان سے نہیں بچ سکتا۔ راہ ترقی پر چلتے ہوئے ایک درجہ کے بعد دوسرے درجہ میں جو تبدیلی ہوتی ہے۔ اس تبدیلی کو جو قطعاً طبعی ہے، معیوب نہیں سمجھا جا سکتا۔ اور نہ اس سے کسی قسم کے کوئی شکوک پیدا ہونے چاہئیے۔ لیکن متقدمین کے بعد علمائے متاخرین کا زمانہ آیا تو انہوں نے نسخ کا ایک خاص مطلب معین کر لیا۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ جیسے تورات کے تفصیلی احکام پر قرآن کے تفصیلی اوامر کے بعد عمل کرنا ممنوع ہے۔ اسی طرح قرآن میں بعض آیات ایسی ہیں۔ جن کو بعد کی

آیات نے منسوخ کر دیا ہے۔ اور اس لئے ان پر عمل کرنا مطلقاً جائز نہیں۔
ان معنوں میں نسخ کی اس اصطلاح کا عام طور پر اس زمانہ میں رواج ہوا جب کہ فقہا میں آپس میں اختلاف اور تضارب پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحب متاخرین کی اس اصطلاح کے مطابق قرآن میں نسخ کے سرے سے قائل نہیں۔ لیکن واضح رہے کہ وہ نسخ کے متعلق عام عقیدہ کی تردید اور اس کی اصلاح میں حکیمانہ اسلوبِ بیان اختیار کرتے ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ اہل علم ایک عرصہ دراز سے قرآن میں نسخ کو مانتے چلے آ رہے ہیں۔ اور جو شخص کلی طور پر نسخ کا انکار کرتا ہے۔ اُسے وہ معتزلہ[1] میں شمار کریں گے۔ اور اس کی بات پر غور کرنا ہی چھوڑ دیں گے۔ اپنے زمانہ کے اہل علم کے اس عام رجحان کے پیش نظر شاہ صاحب اس مسئلہ کو تدریجاً سمجھانے کی سعی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ "پہلے اہل علم قرآن میں پانچ سو آیتیں منسوخ مانتے رہے لیکن شیخ جلال الدین السیوطی نے اپنی کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" میں صرف بیس ۲۰ آیتیں منسوخ تسلیم کی ہیں۔ اس مسئلہ میں جلال الدین السیوطی اپنے مقتدا اور پیشرو قاضی ابو بکر محمد بن عبد اللہ المعروف بہ ابن العربی مالکی متوفی ۵۴۳ھ کے نقش قدم پر چلے ہیں۔" اس کے بعد شاہ صاحب ان بیس آیتوں میں سے پندرہ کی اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ ان کا منسوخ

---

[1] امام عبدالقاہر بغدادی لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے بعض قدریہ کہتے ہیں کہ قرآن میں نہ کوئی ناسخ آیت ہے اور نہ منسوخ۔ یہ قدری عالم ابو مسلم اصفہانی خراسانی ہیں
الاعلام خیر الدین زرکلی صفحہ ۲۲۶

ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ آخر میں صرف پانچ آیتیں ایسی رہ جاتی ہیں جن کو شاہ صاحب منسوخ قرار دیتے ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ جس شخص نے ان پندرہ آیتوں کی تطبیق غور سے پڑھی ہو، وہ باقی ماندہ پانچ آیتوں میں بھی بڑی آسانی سے تطبیق دے سکتا ہے۔ ہمارے خیال میں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہی ہے کہ قرآن مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں، مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے۔ کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے ان کی بات معتزلہ کے قول سے مشابہ ہو جاتی۔ اور عام اہل علم اس پر غور کرنا ہی چھوڑ دیتے اور شاہ صاحب جو اصلاح کرنا چاہتے تھے وہ نہ ہوتی۔ اس غرض کے لئے آپ نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا کہ السیوطی نے جو ۲۰ بیس آیتیں منسوخ مانی تھیں، ان میں سے جو مشکل تھیں ان کو حل کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ منسوخ نہیں ہیں اور نہایت آسان آیتوں میں نسخ مان لیا۔

ان پانچ آیات میں سے جن کو شاہ ولی اللہ صاحب نے منسوخ مانا ہے، جو سب سے زیادہ مشکل ہے۔ اس کو ہم یہاں مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ امام ولی اللہ "الفوز الکبیر" میں لکھتے ہیں کہ "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" آیت منسوخ ہے۔ اور اس کی ناسخ آیت ہے "یوصیکم اللہ فی اولادکم" الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث "لا وصیۃ لوارث"۔

آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" میں تو والدین کے لئے وصیت کرنے کو ضروری اور فرض قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے

بعد جو آیت ہے۔ اس میں والدین اور اقارب کے لئے وراثت میں سے شرعی حصے مقرر کر دیئے گئے ہیں اسلئے اب ضروری نہیں رہتا کہ مرنے والا وصیت کر جائے۔ اِسی بنا پر شاہ صاحب نے بھی پہلی آیت کو قطعی طور پر منسوخ مان لیا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر کبھی کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوتی کہ کسی وجہ سے وارث بھی غیر وارث ہو جاتے! اور والدین بھی اپنی اولاد کی وراثت کے محروم قرار دیئے جا سکتے تو اس آیت کی توجیہ ناممکن تھی۔ اور واقعی اسے منسوخ ہی ماننا پڑتا۔ لیکن اس معاملہ میں میرے شخصی حالات ایسے تھے۔ جن کی بناء پر مجھے خاص طور پر اس امر میں غور کرنے کا موقعہ ملا۔ میری والدہ غیر مسلمہ تھیں۔ اور میرے ساتھ ہی رہتی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ میں سخت بیمار ہو گیا! در مجھے یہ فکر لاحق ہوئی کہ اگر میں مرگیا تو اس بیچاری کو کوئی نہیں پوچھے گا۔ اسوقت جو اس کی اسقدر تواضع کی جاتی ہے، وہ محض میری وجہ سے ہے۔ میرے مرتے ہی یہ بیچاری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ میں آیا کہ آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" میں وصیت کا کیا مطلب ہے؟ اور اگر کسی کو اس طرح کے حالات پیش آئیں تو واقعی اُس کے لئے وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر عمل کرنے کی ایک صورت نکل آئی، اس لئے میں اس آیت کو منسوخ قرار دینے کی اب ضرورت نہیں سمجھتا۔ بیشک تطبیق کے لئے ہم نے یہاں ایک عمومی اور مطلق حکم کو خاص حالات کے ساتھ مقید کر لیا ہے۔ اور ظاہر ہے اس میں کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا۔ یہ تو فقہ قرآنی کا بہت بڑا وسیع باب ہے۔

علی ہذا القیاس باقی کی چار آیتوں میں بھی تطبیق بہت آسان ہے۔ اس طرح کی ناسخ آیت کو "اَولیٰ" کے حکم میں مان لیجئے۔ اور منسوخ کو "غیر اولیٰ" سمجھئے یا ایک "عزیمت" پر دال ہے۔ اور دوسری "رخصت" پر۔

میں سمجھتا ہوں کہ شاہ صاحب نے قرآن میں فی الجملہ نسخ کے انکار کے لئے اس طرح ایک حکیمانہ طرزِ بیان اختیار کیا ہے، ورنہ آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" کے متعلق کیسے ممکن ہے کہ جس بات کو میں سمجھ گیا، شاہ صاحب کی نظر ادھر نہ گئی ہو۔ اس ضمن میں باقی ماندہ جو چار آیات ہیں، وہ میرے اس بیان کی شاہد ہیں۔ شاہ صاحب نے السیوطی کی تسلیم کردہ بیس منسوخ آیتوں میں سے جس طرح پندرہ کو تطبیق دی ہے۔ اور ان کا منسوخ نہ ہونا ثابت کیا ہے۔ ان قواعد پر بڑی آسانی سے ان چار مذکورہ آیات کی بھی تطبیق ہو سکتی تھی۔ میرے خیال میں عام ذہنیت کو تشویش اور انتشار سے بچانے کے لئے شاہ صاحب نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس طرح کی ایک مثال ہمیں شاہ صاحب کی کتاب "المسوی" میں بھی ایک جگہ ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات شارع غیر مطہر چیز کو مطہر کے درجہ پر رکھ دیتا ہے۔ اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ چیز جس کی تطہیر زیر بحث ہے وہ نجس ہی نہیں۔ مگر چونکہ ذہنیت عامہ اسے نجس سمجھتی چلی آئی ہے اور اگر اب اسکی نجاست کی نفی کر دی جائے تو ذہنیت عامہ اسے اِبا کرے گی۔ اس لئے غیر مطہر چیز کے متعلق یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ دوسری چیز سے جو اس کے بعد واقع ہوئی ہے پاک ہو جاتی ہے۔

"المسوی" کی عبارت حسب ذیل ہے:" ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف کی اُم ولد کا ذکر ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ محترمہ حضرت ام سلمہؓ سے پوچھا کہ میں جو کپڑا پہنتی ہوں، وہ لمبا ہوتا ہے اور چلتے وقت زمین پر گھسٹتا رہتا ہے۔ اور میں میلی کچیلی جگہ میں چلتی پھرتی ہوں۔ اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ حضرت اُم سلمہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "یطہرہ ما بعدہ" یعنی ایک جگہ سے اگر میل کچیل لگتی ہے تو وہ دوسری جگہ سے گھس کر پاک ہو جاتی ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔ امام النووی نے" المنہاج" میں لکھا ہے کہ گلی اور بازار کا کیچڑ جس کو عام طور پر نجس سمجھا جاتا ہے، نجس کے حکم میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچنا نا ممکن ہے"۔ ہدایہ" میں امام محمد سے مروی ہے کہ جب وہ خراسان کے شہر" رے" میں داخل ہوئے۔ اور انہوں نے وہاں میل کچیل اور کیچڑ وغیرہ کی کثرت دیکھی تو آپ نے فتویٰ دیا کہ اس کے زیادہ لگنے سے نماز ممنوع نہیں ہے۔ اس سے بخارا کے کیچڑ کے غیر نجس ہونے کے متعلق قیاس کر لیا گیا۔

ربط آیات

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، شاہ صاحب نے قرآن مجید کے جملہ مطالب اور مقاصد کو پانچ علموں میں تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ یہاں تک شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابوں سے قرآن عظیم کے بارے میں جس قدر

بھی بحث کی گئی ہے، وہ تمام کی تمام ان علوم پنجگانہ کی ہی عقلی تشریح سے متعلق ہے۔ اب قرآن کے اسلوب بیان اور نظم آیات کا سوال آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن نے علوم پنجگانہ کے مضامین کو ایک خاص طریقے سے بیان کیا ہے۔ اور پھر یہ مضامین الگ الگ سورتوں میں منقسم ہیں۔ بظاہر سورتوں کے مضامین میں ایسا ربط جیسا کہ عام طور پر علمی کتابوں میں پایا جاتا ہے نظر نہیں آتا۔ آپ مولوی شبلی مرحوم کی زبان میں قرآن کے مضامین کی اس ترتیب کو یوں کہہ لیجئے گویا کہ مختلف پھولوں کا یہ ایک ڈھیر ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب عام طور پر قرآنی معارف کو بیان کرتے وقت آیات کے باہمی ربط اور نظم کی طرف توجہ نہیں فرماتے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ عربوں کی قوم ان پڑھ تھی۔ اس ان پڑھ قوم کو سمجھانے کے لئے ان کی عادات اور مزاج کے مطابق خود ان کے طرز بیان اور محاورات میں قرآن نے اپنے مقاصد بیان کئے ہیں۔ قرآن کا اصل مقصد ان کو سمجھانا اور ان کا تزکیہ تھا۔ اس سلسلہ میں مضامین کی تکرار یا طرز بیان کے اطناب یعنی بات کو پھیلا کر کہنے سے بچنے کی کبھی سعی نہیں کی۔ قرآن کے پیش نظر دراصل یہ تھا کہ جو لوگ اس کے مخاطب ہیں، انھیں اپنے مقاصد سے آگاہ کرے۔ اور ان کو اپنی بات ذہن نشین کرادے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ قرآن اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوا چنانچہ ایک علمی کتاب اگر اس طرح انسانوں کی ایک جماعت کو بلند کر دیتی ہے اور عملاً اس کی افادیت اور کارآمد ہونے کا دنیا کو عینی ثبوت مل جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو جاننے کے بعد ایک حکیم کی نظر

میں اس امر کی زیادہ اہمیت باقی نہ رہے گی کہ اس کتاب کے طرزِ بیان میں کہاں تک تسلسل ہے۔ ہمارے خیال میں یہ بات ہے، جس کی بناء پر شاہ صاحب نے قرآنی معارف کی تشریح و توضیح کرتے وقت نظم و ربط آیات کے موضوع پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ چنانچہ "الفوز الکبیر" میں ارشاد فرماتے ہیں: "قرآن کے اِن علوم پنجگانہ کو اُس عہد کے عربوں کے محاورہ کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ بعد میں متاخرین کے ہاں جس اسلوب کا رواج ہوا۔ قرآن نے اپنے طرزِ بیان میں اس کی پیروی نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بات کہتے کہتے دوسری بات کو بیان کر دینے۔ اور ایک مطلب سے دوسرے مطلب پر آنے کے لئے جو مناسبت اور تمہید ضروری سمجھی جاتی ہے، اس کی رعایت نہیں کی گئی۔ بلکہ جس چیز کو بندوں کے لئے اہم سمجھا، اسے بیان فرما دیا۔ اس سلسلہ میں اگر کوئی بات مقدم آ گئی تو اُسے مقدم رہنے دیا۔ اور اگر کوئی بات موخر ہو گئی تو اُسے موخر رہنے دیا۔" یعنی عبارت میں کسی بیان کی تقدیم و تاخیر مقصود اصلی نہ تھا۔ چنانچہ مخاطبین کے لئے کسی بات کو مقدم کرنے میں فائدہ تھا، تو اُسے مقدم کر دیا۔ اور اگر اُسے موخر کرنے میں مخاطبین کو آسانی تھی تو اُسے موخر کر دیا۔

مگر اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ شاہ صاحب قرآن کی ادبی لطافت یعنی آیات کے باہمی نسق و ربط پر نظر نہیں رکھتے۔ اصل میں شاہ صاحب کا مطلب فقط یہ تھا کہ سب سے پہلے تو قرآن کے مطالب اور اس کی حکمت پر غور کرنا چاہیئے۔ جسے بدقسمتی سے اکثر مفسرین فراموش کر چکے

ہیں۔ بیشک ہمارے علمائے متاخرین نے قرآن کی بلاغت اور اس کے متعلقات کی تشریح و بیان میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ مگر افسوس ہے کہ انہوں نے اس طرف توجہ نہ کی کہ حکمت کے اصولوں پر قرآنی مطالب کو ذہن نشین کرنے کی کوشش کرتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان علمار کی ادبی موشگافیاں کا عقلمندوں پر زیادہ اثر نہیں ہوتا۔ اور قرآن کی حکمت سے اہل علم واقف نہیں ہو پاتے۔ ان کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب یہ کرتے ہیں کہ سب سے پہلے تو قرآن کی حکمت اور اس کے معارف پر بحث کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک قرآن کا اصل مقصود یہی ہے اور جب وہ اس موضوع سے فارغ ہو جاتے ہیں تو پھر نمونہ کے طور پر ربط آیات کے بیان کرنے میں بھی کوتاہی نہیں کرتے۔ جیسا کہ "فتح الرحمن" میں سورہ بقرہ کی آیت "یا بنی اسرائیل" الخ کے حاشیہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے بعد انکے صاحبزادہ شاہ عبدالعزیز گئے ہیں۔ اور وہ اپنی تفسیر قرآن "فتح العزیز" میں ربط آیات پر التزام سے بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب کے اتباع میں سے ربط آیات کے فن کے بیان میں شاہ عبدالعزیز نے خاص طور پر سبقت کی۔

ربط و نسق آیات کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کے نقطۂ خیال کو جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، اس میں میری رائے یہ ہے کہ شاہ صاحب قرآن کے مذکورہ بالا علوم پنجگانہ کے بیان میں ترتیب اور ربط کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ قرآن میں جس قدر احکام ہیں، وہ ایک جگہ بیان کئے گئے ہوں۔ اس کے بعد یہود و نصاریٰ، مشرکین اور منافقین سے بحث و مناظرہ کا باب خاص ترتیب سے آئے۔ بعد ازاں تذکیر بآلاء اللہ کا ذکر ہو۔ پھر ایام اللہ کا، اور

اسی طرح تذکیر بالموت و مابعدہٗ کا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شاہ صاحب آیتوں اور سورتوں میں ربط کا انکار کرتے ہیں۔ مثلاً سورۂ بقرہ کی آیت "یا بنی اسرائیل" جس کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے، اس پر جو حاشیہ ہے اس میں شاہ صاحب کی تشریح ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں "مترجم کے نزدیک یہاں سے لے کر "سیقول السفہاءُ" تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس کا خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت نتیجہ ہے، حضرت ابراہیم کی دعا کا جو تورات میں مذکور ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ یہاں ملتِ حنیفی کو ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ بعثت محمدی کا مقصد اسی ملتِ حنیفی کا قیام ہے۔ پھر یہود کے اس قول کی بھی تردید کی گئی ہے کہ حضرت یعقوب نے مرتے وقت بنی اسرائیل کو یہودیت کی وصیت کی تھی۔ ازآں بعد انبیاء میں تفریق کرنے کی ممانعت کی گئی ہے یعنی یہ کہ آدمی ایک کو مانے اور دوسرے کا انکار کر دے۔" الغرض شاہ صاحب نے قرآن کے اس طویل مضمون کو اس ذرا سی تشریح کی مدد سے مربوط بنا دیا ہے۔ اور اس طرح ان تمام آیات میں ایک دوسرے کے ساتھ ربط اور تناسب پیدا ہو گیا ہے۔

میری توجہ شروع ہی سے قرآن کی آیات و سورتوں کے باہمی ربط و تناسق کی طرف رہی ہے۔ چنانچہ آہستہ آہستہ اس سلسلہ میں بعض بعض لطیف نکات میری سمجھ میں آتے گئے۔ میں نے مولینا شیخ الہند سے اس کا ذکر کیا تو حضرت نے اس ضمن میں مجھے بعض نادر فوائد تلقین فرمائے۔ مثلاً ایک غزوہ کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کے اندر ربوا یعنی سود کی حرمت کا مسئلہ آ گیا ہے۔

حضرت مولانا نے غزوہ مذکور کے حالات کے ساتھ ربوا کے مضمون کا ایسا لطیف[1] ربط بیان فرمایا کہ دوسری تفسیروں میں کہیں نہیں ملتا۔ مولوی احمد علی صاحب نے مجھ سے سُن کر اس کو اپنے قرآن کے حاشیے میں نقل کر دیا ہے۔ مولینا شیخ الہند نے مجھ سے ایک دفعہ فرمایا کہ جن لوگوں نے ربط آیات پر بحث کی ہے۔ اُن کی یہ بحث اس قدر سرسری ہے کہ اس سے کہیں بہتر ہوتا کہ وہ اس میں قدم ہی نہ رکھتے۔ لیکن یہ مسئلہ چونکہ بڑا اہم تھا۔ اور اس کے لئے زیادہ وقت کی ضرورت تھی، اس لئے حضرت خود اس طرف توجہ نہ کر سکے۔ قرآن کی آیات و سور میں ربط کے فن کی طرف سب سے پہلے میری توجہ اس طرح مبذول ہوئی کہ جلال الدین السیوطی کی کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" پڑھتے وقت قاضی ابو بکر بن العربی کا ایک مقولہ میری نظر سے گذرا۔ جس میں وہ فرماتے ہیں کہ" ہم نے ربط آیات کے ضمن میں بڑے بڑے علوم کا دفینہ پایا۔ لیکن جب لوگوں کو ان چیزوں کا طالب نہ دیکھا تو ہم نے ادھر سے توجہ ہٹالی"۔ میں ربط آیات کے مسئلہ پر تقریباً چالیس برس سے غور کر رہا ہوں۔ اس سلسلہ میں میں نے شاہ صاحب کی حکمت کی روشنی میں قرآن مجید کے چند مقاصد معین کئے ہیں۔ پھر ان کے پیش نظر میں نے

[1] صحابہ کرام نے جنگ احد میں شہیدوں کی حالت زار دیکھی تو کہا " نضربہنّ" یعنی ہم اپنے مقتولوں کا زیادہ سے زیادہ بدلہ لیں گے۔ اس پر خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ جب معمولی بین دین کے معاملوں میں تم ربوا اور زیادتی کو ناجائز قرار دے چکے ہو تو یہاں پھر زیادتی کو کیسے جائز قرار دیتے ہو۔ "اضعافاً مضاعفۃً" کا یہ مطلب لینا کہ ربوٰ کھانا تو جائز ہے۔ مگر اضعافاً مضاعفہ حرام ہے۔ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ ربوٰ (سود) کی حرمت سورۂ بقرہ میں صاف اور پر واضح کر دی گئی ہے۔

قرآن کی ہر ایک سورۃ کا ایک خاص موضوع اور اس کے نفس مضمون کا تعین کیا، اور اس طرح میں سورتوں میں تسلسل قائم کرنے میں کامیاب ہو سکا ہوں۔ قرآنی معارف و مطالب میں اس بحث تمحیص کے ضمن میں مجھے شاہ ولی اللہ صاحب کے علاوہ کسی اور حکیم کے افکار سے کبھی مدد لینے کی ضرورت نہیں پڑی۔ میں نے قرآن سے جو کچھ اخذ کیا ہے اور جو بھی معانی مضامین قرآن سے استنباط کئے ہیں، مجھے ان کے تعین اور تائید کے لئے شاہ صاحب کی حکمت سے باہر جانے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ قرآن مجید کی کسی آیت کی تفسیر میں جہاں کہیں میں نے عام مفسرین سے اختلاف کیا ہے، وہاں میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے اصول کو اپنے لئے سند مانا ہے۔ بعض ایسے مواقع بھی ہیں کہ میں نے شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، مولانا اسماعیل شہید اور مولانا محمد قاسم کے اقوال کو حجت بنایا ہے! در شاذ و نادر ہی ایسا ہوا ہے کہ میں نے محض اپنے فکر اور رائے پر دوسرے مفسرین سے اختلاف کیا ہو۔ جہاں کہیں اس طرح کی کوئی بات ہے، میں ایسے موقع پر صراحتاً بتا دیا کرتا ہوں۔ کہ یہ میری سوچی ہوئی بات ہے۔ سننے والوں کو اختیار ہے کہ وہ اسے قبول کریں یا رد کر دیں۔ مگر جن چیزوں میں ائمہ اور اساتذہ کی سند موجود ہو۔ اور ان کی تشریح اور تفسیر کے مطابق آیات میں تناسب اور ربط پیدا ہو سکے تو میرا جی چاہتا ہے کہ اہل علم اس کے قبول کرنے میں اِبا نہ کریں۔

قرآن - اسلام کا قانونِ اساسی

علمائے اصول فقہ کے نزدیک اصولِ دین چار ہیں۔ کتاب یعنی قرآن مجید سنت، اجماع اور قیاس۔ لیکن درحقیقت یہ تعبیر ٹھیک نہیں۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے، اصول دین کے اعتبار سے اس کی اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ کیونکہ قیاس تو وہی معتبر ہوگا جو کتاب، سنت اور اجماع سے استنباط کیا گیا ہو۔ اس کے بعد تین اصول رہ جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ سنت کو قرآن سے مستنبط مانتے ہیں۔ لیکن انکے نزدیک[1] استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جو ائمہ فقہا میں مروج ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے حکمت کے اصول پر استنباط کرنے کے طریقے اور ان کے اصول بھی مقرر کیے ہیں۔ "خیر کثیر" میں انہوں نے اس مسئلہ کی مزید تفصیل کی ہے۔ سنت کے متعلق شاہ صاحب کے اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اصولِ دین کے لحاظ سے اس طرح سنت کی حیثیت ایک مستقل اصل کی نہیں رہتی۔ بلکہ وہ قرآن کی ہی تشریح اور تفصیل بن جاتی ہے، باقی رہ گیا اجماع کا معاملہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے خلافت راشدہ کے آخری وقت یعنی شہادتِ عثمان (۳۵ھ) تک شاہ صاحب کی تحقیق میں مسلمانوں میں کبھی اختلاف نہیں ہوا۔ اس دور کو وہ دورِ اجماع کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل انہوں نے اپنی کتاب "ازالۃ الخفا" میں پیش کی ہے۔ شاہ صاحب اس دور

---

[1] اس کی سند شاہ صاحب کی عبارت میں مجھ کو نہیں ملی۔ مولینا فرماتے ہیں کہ شاید "الفوز الکبیر" میں اس کا ذکر ہے۔ نور الحق العلوی

کو "خیر القرون" قرار دیتے ہیں۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کے پاس اساسی قانون کے طور پر سوائے قرآن مجید کے اور کوئی لکھی ہوئی چیز نہیں تھی۔ اس لئے ان کا سارا دار و مدار یا تو قرآن مجید پر تھا یا اس سنت پر جو قرآن مجید سے استنباط کی گئی تھی۔ اور ایک لحاظ سے یہ سنت اس کی عملی تشریح اور تفصیل ہی تھی۔ ان حالات میں ظاہر ہے جو بھی فیصلے ہوئے اُن سب کا دار و مدار کتاب و سنت پر تھا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ علمائے اصولِ فقہ کے پیش کردہ چار اصولِ دین میں سے قیاس تو کسی صورت اصول میں سے شمار ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد اجماع ہے۔ اجماع کے متعلق ہم ابھی بیان کر آئے ہیں کہ اس کا دار و مدار سارے کا سارا کتاب و سنت پر ہے۔ سنت کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ قرآن سے مستنبط ہے۔ مختصراً یہ ثابت ہوا کہ دین کی اصل صرف قرآن ہے اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے۔ اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے۔ "وما ینطق عن الھویٰ ان ھوالا وحی یوحی" میں "ھو" سے مراد قرآن ہے۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ ہمارا رسول دین کے معاملہ میں اپنی خواہش کی بات نہیں کہتا۔ یعنی اس میں رسول کی ذاتی خواہش کا کوئی دخل نہیں۔

قرآن، سنت اور اجماع کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک اساسی قانون ہے۔ ظاہر ہے اس اساسی قانون پر جب عمل درآمد شروع ہوتا ہے تو مخاطبین کی حالات کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنانے پڑتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ قانونِ اساسی غیر متبدل ہے۔ اور تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت

بدلے جا سکتے ہیں۔ ہم ان تمہیدی قوانین کو سنت کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد حضرت عثمان کی شہادت تک مسلمانوں کی مرکزی جماعت نے باہم صلاح ومشورے سے بالاتفاق ان تمہیدی قوانین کی تشکیل کی تھی۔ بعد میں جوں جوں زمانہ گزرتا جاتا ہے۔ اور نئی نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں تو ان کے مطابق تمہیدی قوانین کی بھی اور اور تشریحیں کرنی پڑتی ہیں۔

قرآن مجید میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو "شاورھم فی الامر" یعنی جب کوئی معاملہ درپیش ہو تو صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے بعض لوگوں نے اس کے یہ معنی کئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ضروری نہیں تھا کہ وہ صحابہ سے مشورے کرتے۔ یہ ان کی مرضی پر منحصر تھا کہ اگر چاہتے تو مشورہ کر لیتے اور اگر نہ چاہتے تو نہ کرتے۔ امام ابوبکر جصاص رازی متوفی ۳۷۰ھ نے اپنی تفسیر مسمی "احکام القرآن" میں اس رائے کی بڑی تفصیل سے تردید کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالےٰ کی طرف سے مامور تھے کہ آپ کی صحبت اور تعلیم سے صحابہ کی جو جماعت قرآن پر عمل کرنے کے لئے تیار ہوئی تھی اور جسے قرآن نے "السابقون الاولون من المھاجرین والانصار" کا نام دیا ہے۔ آپ اُن سے مشورہ فرماتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان "السابقون الاولون من المھاجرین والانصار" کے مشورے سے تمہیدی قوانین بنانا سنت ہے۔ سنت کو ہمارے فقہاء حنفیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں۔ اور اس مسئلہ میں ہماری رائے بھی یہی ہے۔ اور یہ

سنت جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں۔ قرآن ہی سے استنباط کی گئی ہے۔ آج کل کی اصطلاح میں اس کو "بائیلاز" کہا جاتا ہے۔ جیسے "تعزیرات ہند" اصل ہے۔ اور ضابطہ فوجداری "بائیلاز"۔ اوّل قانون ہے۔ اور "بائیلاز" اس کی تفصیل۔ اجماع سے مراد یہ ہے کہ مشورہ سے، کثرت رائے سے، اور بحث سے جو فیصلہ ہو وہ اجماع ہے۔ قیاس کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ نئے زمانے میں نئی نئی ضرورتوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور ان کے لئے لازمی ہوتا ہے کہ "نئے بائیلاز" بنائے جائیں۔

اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ قرآن مجید کی حیثیت قانونِ اساسی کی ہے۔ یہ غیر متبدل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور تعلیم سے اس قانونِ اساسی پر عمل کرنے والی صحابہ کی ایک جماعت تیار ہوئی۔ جسے قرآن میں "السابقون الاولون من المهاجرين والانصار" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اس جماعت نے قرآن کی روشنی میں۔ اور اس سے استنباط کر کے جو تمہیدی قوانین بنائے وہ سنت ہے۔ یہ جماعت حضرت عثمان کی شہادت تک متفق اور متحد رہی۔ چنانچہ ان کا یہ دور "خیر القرون" کہلاتا ہے۔ اور اس دور میں اختلاف سے پہلے پہلے جو بھی فیصلے ہوئے وہ سب مسلم اور مستند ہیں۔ حضرت عثمان کے بعد قرآن و سنت اور اس "خیر القرون" کے اجماعی فیصلوں کے اساس پر ہر زمانے کے لئے نئے نئے "بائیلاز" بنتے رہے۔ ان "بائیلاز" بنانے والوں کو قرآن نے "والذين اتبعوهم باحسان" کا نام دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "السابقون[1] الاولون من المهاجرين والانصار

---

[1] مہاجرین اور انصار میں جو سابقین اولین ہیں۔ اور نیز جو ان کے بعد آئے۔ اور انہوں نے نیک کاموں میں انکی پیروی کی ان سب سے اللہ راضی ہوا۔ اور یہ سب کے سب اللہ سے راضی ہیں۔

والذین اتبعوھم باحسان رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ"۔

اصل قانون اساسی معین ہے "بائیلاز" اس وقت اور تھے۔ اور اِس وقت اور ہونگے۔ ان میں زمانے کی ضرورتوں کے مطابق فروعی تبدیلیاں ہوتی رہیں گی۔ اور نئی نئی پیش آنے والی صورتوں کے متعلق پہلے احکام سے مزید قاعدوں کا استخراج ہوتا رہے گا۔ اسی کا نام فقہ ہے۔

الغرض اسلام کا اساسی قانون صرف قرآن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور تزکیہ سے اِس اساسی قانون پر عمل کرنے والی ایک جماعت بنی جس کا مرکزی حصہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ ان کا ہر قول و فعل خدا تعالٰی کے ہاں پسندیدہ تھا۔ مہاجرین اور انصار کے اس طبقہ کا عہد حضرت عثمان کی شہادت تک رہا۔ اِس زمانہ میں ان لوگوں نے جس طرح قرآن پر عمل کیا اور قرآن کے اساسی قانون سے جو احکام مستنبط کئے، ان کا اِتباع قیامت تک مسلمانوں کے لئے ضروری ہے۔ جو چیز اس دور اتفاق اور زمانۂ وفاق میں متعین ہو گئی، اس کو اسی شکل میں اور اسی معنی میں قائم رکھنا "اتباع بالاحسان" ہے۔ اب جوں جوں زمانہ گزرے گا، اور نئے نئے حالات پیش آئیں گے تو مسلمانوں کی اس جماعت کا جو "اتباع بالاحسان" پر عامل ہے اور قرآن کے اساسی قانون کو نافذ اور رائج کرنا چاہتی ہے، فرض ہوگا کہ وہ نئے زمانے کے تغیرات پر بحث کرے اور جس طرح مہاجرین اور انصار کے سابقین اولین نے قرآن کے اساسی قانون سے استنباط کر کے اپنے لئے احکام و قواعد بنائے تھے، اس طرح "اتباع بالاحسان" پر عمل کرنے والی یہ جماعت اپنے لئے تفصیلی احکام

کا استخراج کرے۔ یہ اِس دور کا اجماع ہوگا۔ "متبعین بالاحسان" کے ان اجماعی فیصلوں کو ماننا ضروری ہے۔ حاصل مدعا یہ نکلا کہ قرآن کے اساسی قانون پر حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ یا اغلبیت کے فیصلوں کا نام اجماع ہے یہ اجماع آج بھی ہو سکتا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ یہ کسی خاص زمانے یا عہد تک محدود نہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ یہ اجماع "اتباع بالاحسان" پر عمل کرنے والی جماعت کا ہو۔ یعنی وہ جماعت قرآن کے ساتھ ساتھ مہاجرین اور انصار کے عہدِ وفاق کے فیصلوں کو بھی اپنے لئے سند مانتی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ان کے یہ فیصلے دراصل قرآن سے علیحدہ کوئی چیز نہیں۔ بلکہ یہ تو محض "بائیلاز" تھے، جو اساسی قانون کی عملی تفصیلات کرتے تھے۔ چنانچہ جس طرح ان مہاجرین اور انصار نے اپنے لئے "بائیلاز" یا تمہیدی قوانین بنائے اسی طرح "اتباع بالاحسان" پر عامل جماعت آج بھی اساسی قانون یعنی قرآن مجید، دورِ اوّل کے اجماع یعنی ان "بائی لاز" یا تمہیدی قوانین یا سنت سے استنباط کرکے اپنے لئے تشریحی "بائی لاز" بنا سکتی ہے۔ اور یہ سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ تک جاری رہ سکتا ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اگر اس طرح اجماع کی اجازت نہ ہو۔ اور قرآن کے اساسی قانون پر عمل کرنے والوں کو نئے زمانے کے نئے نئے حالات کی مناسبت سے اپنے لئے تشریحی قوانین بنانے ممنوع ہوں تو کوئی نظام جو ترقی پذیر ہے۔ اور کوئی جماعت جو ترقی کن ہے، زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہ سکتی۔

لیکن اس ضمن میں یہ بات واضح رہے کہ دین اسلام کا اساسی قانون

صرف قرآن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سابقین اولین کے عہدِ وفاق تک کے تمام فیصلے جسے ہم سنت کہتے ہیں، اسی اساسی قانون سے مستنبط ہیں۔ اصل دین صرف قرآن ہے۔ اور سنت اس کی عملی تفصیل ہے۔ اس سنت کی تعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور نیز مہاجرین اور انصار میں سے جو سابقین اولین تھے، ان کے اجماع سے ہوئی۔ چنانچہ اجماع فی نفسہ دین کی کوئی مستقل اصل نہیں، بلکہ یہ قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے اتفاق کا نام ہے۔ قرآن مجید کو اس شکل میں کہ صرف وہی دین اسلام کا اساسی قانون ہے، اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے۔ اور سنت یعنی اسلام کے دورِ اول کا اجماع اور فقہ یعنی زمانۂ ما بعد میں اس دور کے "اتباع بالاحسان" کرنے والوں کا اجماع، یہ سب کے سب قرآن کے اساسی قانون کے "بائی لاز" اور تشریحی "بائی لاز" ہیں۔ امام ولی اللہ دہلوی کی ہی وہ شخصیت ہے، جس نے قرآن کو اس شکل میں مسلمانوں سے متعارف کرایا۔

قرآن کا مقصد اور نصب العین

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" کے باب مسمّی[۱] "ایک ایسے دین کی ضرورت، جو سب ادیان کو منسوخ کر دے" میں اس امر کی وضاحت کی ہے کہ قرآن کا مقصد اور نصب العین کیا ہے؟ اس کے بعد آپ نے "ازالۃ الخفا[۲]" میں "ھو الذی ارسل رسولہ بالھدی ودین الحق الخ

---

[۱] باب "الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان" صفحہ ۹۳
[۲] ازالۃ الخفا صفحہ ۲۶

کی تفسیر کرتے ہوئے اس بیان کی مزید تفصیل کی ہے۔ قرآن کے مطالب و معارف میں یہ بحث کہ آخر قرآن کا مقصد کیا ہے؟ اور وہ دنیا میں کیا کرنا چاہتا ہے؟ بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ شاہ صاحب نے اس ضمن میں جو کچھ فرمایا ہے وہ ان کے علمی کمالات اور نوادر میں سے ہے۔ یہ سوال کہ اس دین کو پہلے تمام ادیان پر فوقیت دینا کیوں ضروری تھا؟ اور پھر کیا یہ دین واقعی باقی تمام دینوں پر غالب آیا۔ یا غلبے کا یہ وعدہ محض ایک امید افزا خیال ہی بن کر رہ گیا؟ حجۃ اللہ اور ازالۃ الخفا میں مذکورہ بالا بابوں کو پڑھ لیا جائے، تو ان دونوں سوالوں کا تشفی بخش جواب مل جاتا ہے۔ اب اگر قرآن کے مقصد اور نصب العین کا تعین ہو جائے اور اس بات کی بھی تحقیق ہو جائے کہ قرآن اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہو چکا ہے۔ تو اس سے قرآن شریف کی حکمت بھی اساسی طور پر معین ہو جاتی ہے۔ شاہ صاحب نے قرآن کی اس حکمت کی مزید تشریح "حجۃ اللہ البالغہ" کے باب "اقامۃ ارتفاقات" میں کی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن شریف کا جو مقصد معین فرمایا ہے وہی ان کی حکمت کا اساس ہے جب ہم "فلسفہ ولی اللہ" کا نام لیتے ہیں۔ تو اس سے ہماری مراد وہ حکمت ہے جو شاہ صاحب کے نزدیک قرآنی مقاصد کا لب لباب ہے۔ یہ حکمت اتنی ہی قدیم ہے، جتنی کہ خود یہ دُنیا ہے۔ دُنیا کی ارتقائی تاریخ کے ساتھ ساتھ اس حکمت نے کیسے کیسے ترقی کے مراحل طے کیے، شاہ صاحب نے اپنی کتاب "تاویل الاحادیث" میں اس پر بحث کی ہے۔ آدم علیہ السلام کے زمانے میں زندگی کے کیا کیا ضابطے اور شرائع تھے اور

ان سے کس طرح اس عہد کی حاجتیں پوری ہوتی تھیں۔ پھر جیسے جیسے انسانیت ترقی کرتی گئی اور افکار و خیالات میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ فلسفہ ولی اللہی ان مسائل پر بحث کرتا اور ان سب کو حل کرتا ہے۔ شاہ صاحب حضرت ابراہیم سے پہلے جو دورتھا اُسے صابئین کا دور قرار دیتے ہیں۔ اس دور میں آدم، ادریس و نوح علیہم السلام ہوئے۔ شاہ صاحب نے "تاویل الاحادیث" میں اس دور کی پوری تشریح کی ہے۔ ان کے نزدیک ادریس علیہم السلام طبیعات، ریاضیات اور الٰہیات کے بانی تھے۔ غرضیکہ یہ حکمت اتنی ہی عالمگیر ہے جتنی کہ خود انسانیت ہے۔ اس کا مرکز کبھی ہند ہوا کبھی ایران اور کبھی یونان۔ پھر حضرت ابراہیم آتے ہیں۔ اور یہاں سے حنیفی دور شروع ہوتا ہے۔ حنفا یعنی ملتِ ابراہیمی کے پیرو اُسی صابئی فلسفے کو دوسرے رنگ میں بدل دیتے ہیں۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی؟ اس کے اسباب کیا تھے؟ اور کس شکل میں ہوئی؟ تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب نے بڑی تفصیل سے اس پر بحث کی ہے۔ انسانی فکر کی ارتقائی تاریخ کا اس طرح تجزیہ کرنے سے خود انسانیت کی حقیقت اور ماہیت واضح ہو جاتی ہے۔ اور ہم جان سکتے ہیں کہ انسان کیا ہے اور انسانیت کا کیا مقصود ہے؟ مختصراً شاہ صاحب کی حکمت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ انسانی فکر روزِ اوّل سے ہی مسلسل چلا آتا ہے۔ دورِ صابئین میں بھی یہی فکر تھا۔ پھر حنیفی دور میں اس نے دوسری صورت اختیار کی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ؎

دم بدم گر شود لباس بدل   مردِ صاحب لباس را چہ خلل

ہمارے بعض دوسرے حکمائے اسلام نے بھی اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ لیکن

انہوں نے اس سلسلہ میں بہت تھوڑی سی چیز پر اکتفا کر لیا۔ اسی لئے وہ قرآن شریف کی سورۂ "انعام[1]" کو کبھی قابلِ اطمینان طریقے سے حل نہیں کر سکے۔ اس مسئلہ کو پوری طرح سے سمجھنے کے لئے شاہ صاحب کی جملہ کتابوں کو عام طور پر اور "تفہیمات الٰہیہ" اور "بدور بازغہ" کو خاص طور پر بار بار پڑھنا چاہیئے۔

الغرض شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے مقصد کا تعین کرتے ہوئے

---

[1] سورۂ "انعام" میں حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذکر میں آیا ہے کہ انہوں نے رات کو ستارہ کو چمکتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ یہ میرا رب ہے۔ جب ستارہ ڈوب گیا اور چاند نکلا تو کہنے لگے کہ یہ میرا رب ہے۔ چاند کے بعد سورج نکلا تو فرمایا کہ یہ سب سے بڑا ہے۔ یہ میرا رب ہے۔ لیکن جب سورج بھی غروب ہو گیا تو کہنے لگے کہ میں ان ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ میں تو اس ذات کی طرف منہ کرتا ہوں جس نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا۔

حضرت ابراہیم نے ستارہ کو رب کیوں کہا؟ اور ستارہ کے بعد چاند کو اور چاند کے بعد سورج کو رب کیوں کہنے لگے؟ بے شک ہمارے مفسروں نے طرح طرح سے اس عقدہ کو حل کرنے کی سعی کی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی یہ کوششیں کسی طرح کامیاب نہیں کہی جا سکتیں۔ سورۂ "انعام" کی ان آیات کا صحیح مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آ سکتا جب تک کہ انسانیت کا ارتقائی فکر پیش نظر نہ ہو۔ اور ہم یہ نہ جان لیں کہ پہلے پہلے انسان مظاہر قدرت میں خدائی جلوہ کو ذاتِ اقدس کا مرادف مانتا تھا۔ یہ انسانیت کا صابئی دور ہے۔ اس کے بعد قلب انسانی ذات خداوندی کا جلوہ گاہ بنتا ہے۔ یہ حنیفیت ہے۔

اس امر کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ قرآن کی اساسی حکمت کیا ہے۔ چنانچہ "تاویل الاحادیث" میں بھی آپ نے ابراہیم علیہ السلام سے لے کر سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء کی زندگی کو اسی حکمت کی نظر سے دیکھا ہے۔ اور انکی تعلیمات کو تدریجی ترقی کے اسی اصول پر حل کیا ہے ہم نے متقدمین میں سے کسی حکیم کے ہاں، اس اہم مسئلہ کو اس طرح مدون نہیں پایا۔ ہمارے نزدیک یہ شاہ صاحب کا سب سے بڑا علمی کمال ہے۔ اور اسی لئے ہم ان کو امام مانتے ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ ان کے نام کے ساتھ امام کے لفظ کا اضافہ کیا جائے۔ بات یہ ہے کہ اگر ہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کو قرآن کی اس اساسی حکمت کے تعین کی بنا پر امام مان لیا۔ تو لامحالہ منصب امامت کے اصل سبب کی طرف ہر طالب علم کی توجہ ملتفت ہوگی۔ چنانچہ اس طرح فلسفہِ ولی اللہی کی اہمیت کو عام اہل علم بھی جاننے لگیں گے۔

لیکن اس ضمن میں ایک بات ہم یہاں کھول کر کہہ دیتے ہیں۔ اگر کسی صاحب فکر یا عالم کو اوپر کے سلسلۂ بیان میں کسی حصے سے اختلاف ہو، تو ہمارے نزدیک اس کا اختلاف کرنا کوئی معیوب بات نہیں۔ ہم شاہ صاحب کی امامت پر محض اس بنا پر زور دیتے ہیں کہ انہوں نے انسانی فکر کو از اول تا آخر ایک تاریخی تسلسل میں مرتب کر دیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان تمام انبیاء کی تعلیم میں جن کا ذکر قرآن شریف میں ہے، فکری وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانی فکر کی تدریجی ترقی کا تعین اور پھر قرآن سے اس کی مطابقت کرنا، یہ خصوصیت ہے شاہ ولی اللہ صاحب کے کمالِ علم کی، جو انھیں قدرت

کی طرف سے ودیعت ہوئی تھی۔ اور اسی بنا پر ہم انھیں امام مانتے ہیں۔ جہاں تک ہمارا علم ہے۔ ہم نے کسی بڑے امام کے ہاں اس طرح کا جامع فکر جو تمام انبیاء کی تعلیمات کو ایک رشتۂ خیال میں پرو دے۔ اور ان میں تاریخی تسلسل اور تدریجی ارتقاء ثابت کرے، نہیں دیکھا۔ ہماری رائے یہ ہے کہ اگر شاہ صاحب کی اس حکمت کو تحقیق سے سمجھ لیا جائے تو قرآن عظیم تحت اللفظ پڑھ کر بھی سمجھ میں آسکتا ہے۔ اور اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ آدمی کسی زائد تفسیر کا محتاج ہو۔

باب سوم

علم حدیث

حدیث کی علمی حیثیت

امام ولی اللہ صاحب جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، سنت کے تمام ابواب کو قرآن عظیم سے مستنبط مانتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک انبیاء کا استنباط کرنے کا طریقہ ائمہ فقہاء کے اصول فقہ سے مختلف ہے۔ چنانچہ "خیر کثیر" میں فرماتے ہیں کہ "میں کتاب الصلوٰۃ کے متعلق تمام صحیح حدیثوں کو قرآن سے استنباط کرنے پر قادر ہو گیا ہوں۔ میرا جی چاہتا ہے کہ اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھ دوں"۔ "خیر کثیر" کی عبارت ملاحظہ ہو۔

"علوم حدیث میں سے ایک قرآن کی تفسیر اور اُس سے استنباط کرنے

کا علم ہے۔ بیشک یہ بہت بڑا علم ہے۔ ہم یہاں اختصار کے طور پر اس کو تھوڑا سا بیان کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اللہ تعالے نے قرآن مجید میں کسی تعین اور خاص تشریح کے بغیر عمومی اور مطلق پیرایہ میں بعض چیزیں بیان کردی ہیں۔ جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ اور مثلاً اللہ تعالے نے فرمایا ہے کہ "سبح اسم ربک الاعلی وسبح بحمد ربک وغیرہ" اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا کہ صلوٰۃ کا ذکر قرآن میں مطلق تھا۔ آپ نے اس کے لئے وقت معین فرما دیئے۔

نیز نماز کے ضمن میں قرآن مجید میں اللہ تعالے کا ارشاد ہے کہ "قُومُوا" و "کبر" "واتل ما اوحی الیک" "وارکعوا واسجدو" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے ان حکموں کو نماز کے ارکان کی شکل دے دی۔

قرآن میں دن رات کے بعض اوقات کی قسم کھائی گئی ہے۔ مثلاً "الفجر والضحی واللیل اذا سجی والشفق ولیال عشر" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات سے استنباط کیا کہ یہ نماز کے اوقات ہیں۔ چنانچہ اس کی تفصیل کتب احادیث میں ملے گی۔

قرآن میں اللہ تعالے کا ارشاد ہے کہ اس کے نام کی کبھی تسبیح کیجاتی ہے۔ اور کبھی اُس کے احسانات کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نکلا کہ نماز "سرّی" یعنی بغیر بلند آواز کے بھی ہوتی ہے۔ اور "جہری" یعنی بلند آواز کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ غرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن مجید سے سنت کے استنباط کرنے کا یہ طریقہ تھا۔ چنانچہ کتاب الصلوٰۃ

کے ضمن میں جتنی حدیثیں وارد ہیں۔ ہم نے ان سب کا احاطہ کرکے دیکھا ہے
کہ یہ سب کی سب قرآن مجید سے مستنبط کی گئی ہیں۔ لیکن ان کے استنباط کا
طریقہ حکیمانہ ہے۔ خدا نے چاہا تو ہم ان سب باتوں کو ایک مستقل رسالہ
میں مرتب کر دیں گے۔"

قصہ مختصر! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن عظیم سے خود سمجھ کر جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے ہے یا مستقل وحی سے اخذ کرکے جیسا کہ عام اہل علم کہتے ہیں، قرآن کی تعلیمات پر عمل کرنے کے لئے ایک مفصل نظام مرتب فرمایا۔ اس نظام کی تفصیلات کو جسے ہم سنت کہتے ہیں، علمائے حدیث نے بڑی محنتوں کے بعد دو سو برس کے عرصہ میں احادیث کی کتابوں میں جمع کر دیا۔ اس طرح سے انبیاء کے حالاتِ زندگی کو جمع کرنا پہلے زمانے میں بھی رائج رہا ہے۔ اس سلسلہ میں "سطعات" میں شاہ صاحب تصریح کرتے ہیں کہ ایسی وحی جس کے الفاظ اور معانی دونوں کے دونوں جس شکل میں کہ وہ نازل ہوئے تھے، قطعی طور پر محفوظ رہے ہوں، کسی مذہب کی کتاب الہی میں سوائے چند ٹکڑوں کے کہیں موجود نہیں ہے۔ عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس مذہب کے علماء اور ائمہ خود اپنے اجتہاد سے کتب الہی کو جمع کرتے تھے۔ ان میں نبی کی سیرت اور اس کے اقوال ہوتے۔ نیز ان کتابوں کے ضمن میں وہ باتیں بھی آجاتی تھیں جو براہ راست لفظاً و معناً مقرر ہوکر وحی کی صورت میں اس نبی پر نازل ہوتیں۔ اس کی مثال میں تورات کے دس احکام اور انجیل میں حضرت عیسیٰ ؑ کے بعض خطبے پیش کئے جا سکتے ہیں۔

وحی کے ان ٹکڑوں کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا کتابوں میں وہ چیزیں بھی آجاتی تھیں جن کی نبی اپنے اجتہاد سے لوگوں کو تعلیم دیتا تھا۔ اور یہ فیصلہ شدہ امر ہے کہ اگر نبی کے اجتہاد پر اللہ کی جانب سے گرفت نہ ہو تو نبی کا یہ اجتہاد حکماً وحی سمجھا جائے گا۔ پہلے ادیان کی ان کتب مقدسہ کی مثال ہمارے ہاں کی صحیح بخاری اور صحیح مسلم ایسی کتب احادیث کی سمجھئے۔[۱]

اگر حدیث کی یہ علمی حیثیت واضح ہو جائے۔ اور نیز ادیان سابقہ کی مقدس کتابوں کو ہم منزلہ اپنی کتب احادیث صحیحہ کے مان لیں، تو اس بظاہر سادہ سی تحقیق سے ایک بہت بڑے اشکال کا حل ہو جاتا ہے۔ ہمارے علماء عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ اصلی تورات اور انجیل غائب ہو چکی ہے۔ وہ اصل میں ان کتابوں کو بھی قرآن شریف کی طرح محفوظ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور ان کے دماغ میں یہ خیال راسخ ہو چکا ہے کہ سابقہ کتب الٰہی بھی قرآن کی طرح نازل ہوئی تھیں۔ چنانچہ جس طرح قرآن میں "کلام اللہ" بعینہٖ انھیں الفاظ میں مدون ہے جن الفاظ میں کہ اس کو وحی کے ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا۔ اسی طرح وہ تورات اور انجیل میں بھی "کلام اللہ" کو وحی کی زبان میں ڈھونڈتے ہیں۔ اور چونکہ ان کتابوں میں یہ چیز نظر نہیں آتی اس لئے وہ ان کو مقدس ماننے کے لئے کسی طرح تیار نہیں ہوتے۔ لیکن یہاں دقت یہ ہے کہ خود قرآن تو اہل کتاب کو اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ وہ تورات اور انجیل پر عمل کریں اور نیز وہ ان کو اس بات کا ملزم ٹھہراتا ہے کہ انھوں نے تورات

---

[۱] سطعات صفحہ ۱۶

اور انجیل پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے چنانچہ سورہ "مائدہ" میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے اہلِ کتاب! تم جب تک تورات، انجیل اور جو کچھ تم پر اللہ کی طرف سے اتارا گیا ہے، اس پر عمل نہ کروگے، تم ٹھیک راستے پر نہیں ہو۔ پھر اسی سورہ میں ایک دوسرے موقعہ پر اہلِ کتاب کو یوں خطاب کیا گیا ہے۔ "اگر اہلِ کتاب ایمان لاتے اور اللہ سے ڈرتے تو ہم ان سے انکی برائیوں کو دھو دیتے! اور انکو نعمتوں کے باغوں میں داخل کرتے! اور اگر وہ تورات انجیل اور جو کچھ ان پر انکے رب کی طرف سے اترا ہے، اسکو قائم رکھیں تو انکو اوپر سے اور پاؤں کے نیچے سے رزق وافر میسر ہو۔ لیکن بات یہ ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ تو ٹھیک ہیں لیکن اکثر ایسے ہیں جو برے کام کر رہے ہیں"۔ اب ایک طرف تو ہمارے یہ علما ہیں جو عام طور پر تورات اور انجیل کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان کی اصل غائب ہو چکی ہے۔ اور دوسری طرف سورۂ "مائدہ" کی یہ آیتیں ہیں، جن میں اللہ تعالےٰ اہلِ کتاب کو تورات اور انجیل پر عمل نہ کرنے کا ملزم قرار دیتا ہے۔ اور انھیں اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ اگر وہ واقعی سچے ہیں تو وہ ان کتابوں پر عمل کریں۔ چنانچہ ہمارے علماء ان آیات کی تفسیر کرنے سے عاجز ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تورات اور انجیل کے متعلق اپنے عقیدہ پر رہتے ہوئے وہ ان آیات کا کیا مطلب لیں۔ الغرض یہ ایک بہت بڑا اشکال ہے جو ہمارے اہلِ علم کے دماغوں پر مسلط ہے۔ وہ اس سلسلہ میں محض اسرائیلی یا خرافاتی روایات لکھنے پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر کتبِ مقدسہ کو اپنے ہاں کی کتبِ حدیث کی طرح مان لیا جائے تو یہ اشکال بالکل رفع ہو جاتا ہے۔

کیا حدیث نتیجہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اجتہاد کا، جو قرآن کریم کی آیات سے استنباط احکام کے لئے آپ نے فرمایا؟ یا حدیث ماخوذ ہے مستقل وحی سے؟ سورۂ "والنجم" کی آیت " وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی " سے اس بارے میں استدلال کیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ " ھو" سے مراد صرف قرآن ہے[1]، اور "ماینطق عن الھوی" کا اشارہ بھی نقل قرآن کی طرف ہے۔ مگر اہل علم کی ایک دوسری جماعت ہے جو اس آیت کو صرف قرآن سے مخصوص نہیں مانتی۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال کو ایک طرح کی وحی ثابت کرنے پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک "وما ینطق عن الھوی" صرف قرآن کو نقل کرنے تک محدود نہیں، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول "وما ینطق عن الھوی" میں داخل ہے۔ اور ان کے خیال میں اسی کو " ان ھو الا وحی یوحی " میں وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک حدیث کی اصل بھی وحی ہی سے ثابت ہے۔ ان کے خیال میں قرآن اور حدیث میں اگر فرق ہے تو فقط الفاظ کا۔ قرآن کے الفاظ وحی سے معین ہوئے اور حدیث کے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے طبعی ملکہ کا نتیجہ ہیں۔ لیکن جہاں تک دونوں کے معانی کا تعلق ہے ان کے نزدیک وہ سب کے سب وحی ہیں۔

قرآن اور حدیث میں الفاظ کے اس فرق کے علاوہ اہل علم کی

---

[1] فتح الرحمٰن

یہ جماعت ایک اور فرق کو بھی مانتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک تو قرآن خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مصحف میں لکھ کر محفوظ کر دیا گیا، اور دوسرے اس کی روایت اور نقل میں اس قدر تواتر ہے کہ اس کی کسی آیت میں ادنیٰ سے ردوبدل کا بھی شائبہ ممکن نہیں۔ لیکن اس کے برعکس جو وحی بقول ان کے احادیث میں صورت پذیر ہوئی، اس کی ان اہل علم کے نزدیک بھی نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کتابت ہوئی اور نہ اس کے بیان اور نقل میں تواتر قائم رہ سکا۔ الغرض اگر حدیث کو ان اہلِ علم کے دعوے کے مطابق براہِ راست مستقل وحی کا حاصل مان بھی لیا جائے۔ تو اس حالت میں بھی اگر سابقہ کتب مقدسہ یعنی تورات اور انجیل کو کتب حدیث کے درجہ پر رکھا جائے تو اس بات کو تسلیم کرنے میں ان کو تامل نہیں ہونا چاہیئے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہماری حدیث کی کتابوں میں بھی غیر صحیح روایات موجود ہیں۔ اور سب بالاتفاق اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ نیز ان کتب حدیث میں ایک واقعہ کو مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ اور پھر ہماری کتب حدیث میں بھی کاتبوں سے غلطیاں ہوتی رہیں، جن کو محققین علماء برابر درست کرتے رہے۔ ان باتوں کے پیش نظر اگر انجیل کی چار کتابوں کو صحاح اربعہ یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کے درجہ پر مان لیا جائے تو ذرہ برابر اختلاف نظر نہ آئے گا۔

ایک عرصہ ہوا مسٹر ہنری اسکاٹ کی شرح انجیل اردو میں میری نظر سے گذری تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس میں انجیل کی چار کتابوں کے باہمی اختلافات

کو اسی طرح جمع کرنے اور ان میں ایک روایت کو ترجیح دینے کی سعی کی گئی ہے۔ جیسے ہم کتب حدیث کی مختلف روائتوں میں کرتے ہیں۔ اُس دن سے سابقہ کتب مقدسہ کے متعلق تحریف کا وہ الزام جو عموماً ہم تورات اور انجیل کے سلسلہ میں اہل کتاب پر عائد کرتے ہیں۔ اور جیسے مولانا رحمت اللہ مہاجر مکی نے اپنی کتاب "اظہار الحق" میں بڑے شدومد سے ثابت کیا تھا میری نظروں میں کمزور ہوتا چلا گیا۔ اور امام بخاری، شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور امام ولی اللہ دہلوی ایسے محقق عالموں کی تحقیق، جو تورات میں تحریف کا انکار کرتے ہیں میری سمجھ میں آنے لگے۔ لیکن جب تک ہم سابقہ کتب مقدسہ کو کتب حدیث کے درجے پر نہ مانیں، یہ مسئلہ بالکل صاف نہیں ہوتا چنانچہ جب امام ولی اللہ کی کتاب "سطعات" میں اس مضمون کو صراحتاً مذکور پایا تو میں نے اطمینان کا سانس لیا۔

کتب حدیث کے طبقات

حدیث کی کتابیں دو طرح پر مرتب کی گئی ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے، جن میں فقط صحیح احادیث درج ہیں۔ اور دوسری قسم میں وہ کتابیں ہیں جن میں صحیح روایات کے ساتھ غیر صحیح روایات بھی لکھی گئیں۔ مگر تصریح کر دی گئی کہ یہ روایات صحیح نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور فرق ان کتابوں کی نقل اور روایت کا بھی ہے۔ بعض صحیح حدیث کی کتابیں ایسی ہیں کہ ان کتابوں کے مرتب اور جامع سے اتنے لوگوں نے پڑھا اور ان کی روایات کو سنا۔ اور

پھر ان سے انہوں نے سنا اور پڑھا اور اس طرح دوسروں نے ان سے پڑھا کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔
غرضیکہ ان کتابوں کے نقل اور بیان کرنے کا سلسلہ تواتر کے قریب پہنچ گیا۔ اور بعض کتابیں ایسی ہیں کہ ان کو سلسلہ بہ سلسلہ اتنے آدمیوں نے نقل اور روایت کیا ہے کہ اتنی کثیر تعداد کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدیث کی جملہ کتابوں کو مختلف طبقات میں تقسیم کر دیا ہے۔
شاہ صاحب نے موطا امام مالک صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو طبقہ اولیٰ میں رکھا اور سنن ابو داؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی کو طبقہ ثانیہ میں جگہ دی، ان چھ کتابوں کے ماسوا باقی جو طبقات ہیں ان میں کئی درجنیاں اور کئی سینکڑے کتابیں آپ کو ملیں گی۔ شاہ صاحب کے نزدیک ان کتابوں کی روائتیں ہمارے لئے حجت نہیں ہیں، کتب حدیث کو صحت اور روایت و نقل کے اعتبار سے اس طرح طبقات میں تقسیم کرکے شاہ صاحب نے علم حدیث میں ایک نئی روح پھونک دی ہے۔ ورنہ شیخ الاسلام ابن حجر اور سیوطی کے زمانے سے حدیث کے بارے میں غیر محققانہ طریقہ اہل علم پر غالب آتا جا رہا تھا۔ شاہ صاحب کے اس طرز فکر اور طریقہ بحث نے اس غیر محققانہ طریقہ کا سدباب کر دیا۔
ایک زمانہ ہوا میں نے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے مقدمہ "مشکوٰۃ" میں یہ مضمون دیکھا تھا کہ پچاس کے قریب حدیث کی کتابیں ہیں جن میں صحیح

حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح احادیث بھی جمع کردی گئی ہیں۔ شیخ موصوف نے ان سب کتابوں کو ایک ہی درجہ پر رکھا ہے۔ چنانچہ وہ حدیث کی چھ صحیح کتابوں یعنی "صحاح ستہ" میں غلط روایات کا اختلاط اسی طرح مانتے ہیں۔ جس طرح باقی کتب میں۔ شیخ عبدالحق کے اس بیان کو پڑھ کر میرے دماغ پر ایک پریشانی سی طاری ہوگئی۔ میرا جی چاہتا تھا کہ یہ سب کتابیں مجھے کسی کتب خانہ میں مل جائیں تاکہ ان کا بالاستیعاب مطالعہ کرکے شیخ موصوف کے اس بیان کی تحقیق کی جائے۔ ظاہر ہے اگر آدمی نے صرف پانچ کتابیں پڑھیں اور باقی کتب حدیث کا مطالعہ کرکے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تحقیق نہ کی، تو کیسے ممکن ہے کہ وہ شیخ عبدالحق کے مذکورہ بالا بیان کی جانچ کر سکے۔ اس غرض کے لئے میں حدیث کی جملہ کتابوں کو فراہم کرنے میں لگ گیا لیکن بہت جلد میں نے اپنے آپ کو اس کام میں عاجز پایا۔

حضرت مولانا شیخ الہند قدس سرہ نے حدیث کے متعلق مجھے اس قسم کی تشویش سے نجات دلانے کے لئے مشورہ دیا تھا کہ میں "حجۃ اللہ البالغہ" کا مطالعہ جاری رکھوں۔ لیکن دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہوکر جب تک میں سندھ نہیں گیا، مجھے "حجۃ اللہ" کو بالاستیعاب پڑھنے کا موقعہ نہ ملا۔ "حجۃ اللہ" میں کتب احادیث کے مختلف طبقات کی بحث جب میں نے پڑھی اور اسے سمجھا۔ اور مجھے یہ معلوم ہوا کہ حدیث کی فقط چھ کتابیں حجت ہیں۔ اور یہی قابل اعتبار ہیں، تو میری طبیعت پر تمام بوجھ جاتا رہا کتب احادیث کا یہ پہلا طبقہ ہے۔ اور اسے ہی "صحاح ستہ"

کا نام دیا گیا ہے۔

صحاح ستہ کے بعد احادیث کے بعض ایسے مجموعے ہیں جن میں محدثین نے صحیح حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح حدیثیں بھی جمع کر دی ہیں۔ لیکن انہوں نے غیر صحیح حدیثوں کی عدم صحت کی تصریح کر دی ہے۔ اور اہل علم کے نزدیک ان محدثین کی کسی حدیث کے متعلق صحیح اور غیر صحیح ہونے کی رائے بھی مسلّم ہے۔ اور پھر ان کی کتابیں اہل علم میں رواج پذیر بھی ہیں۔ احادیث کے جن مجموعوں میں اوپر کی یہ تینوں خصوصیات پائی جاتی ہیں، شاہ صاحب ان کو کتب حدیث کے اس زمرہ میں شامل نہیں کرتے جو خصوصیات مذکورہ بالا سے یکسر عاری ہیں۔ لیکن ہمارے عام اہل علم اس حقیقت پر متنبہ نہیں ہوئے اور انہوں نے پچاس کی پچاس کتب حدیث کو مساوی درجہ پر مان کر سب کو ایک ہی فہرست میں درج کر دیا۔

امام ولی اللہ نے کتب حدیث کے تیسرے، چوتھے اور پانچویں طبقے میں جن کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کی کیفیت یہ ہے۔

(الف) یا تو اُن کے مصنفوں نے احادیث میں صحت اور عدم صحت کا التزام نہیں کیا۔

(ب) یا اُن سے جن لوگوں نے کتب احادیث کو پڑھا یا سنا۔ اُن کا سلسلۂ نقل قابل اعتبار نہ رہا۔

مثلاً کتاب کی روایت کا تسلسل بیچ میں کہیں منقطع ہو گیا۔ یعنی کاتبوں نے کتاب کو لکھا۔ اور اس میں غلطیاں رہ گئیں۔ اب اسی کی نقلیں ہوئیں،

اور ہر طرف اس کے نسخے پھیل گئے۔ اس کی بجائے اگر یہ ہوتا کہ ایک محدث نے اپنے مشائخ سے یہ کتاب پڑھ کر اس کی تصحیح کر دی ہوتی۔ پھر اس محدث سے اس کے کسی شاگرد نے اس کو پڑھا ہوتا۔ اور وہ اس کتاب کی روایت کی تصدیق کرتا۔ اور اس سے اس کے شاگرد نے اس کی روایت کی ہوتی۔ اور اس طرح کتاب کی روایت کا تسلسل قائم رہتا۔ اور ہمیں اس زمانہ میں کتاب مذکور کے صحیح شدہ نسخے محفوظ طور پر مل جاتے تو کتاب کی روایت پر منقطع ہونیکا شبہ نہ ہوتا اور اس لحاظ سے اسکے نسخے قابل اعتماد سمجھے جاتے لیکن چونکہ ایسا نہیں اسلئے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

(ج) یہ بھی ہوا ہے کہ بعض ایسے محدثین نے حدیث کے مجموعے مرتب کئے جن کی علمی لیاقت مسلّم نہیں تھی۔

پہلے اور دوسرے درجے کے بعد کتب حدیث کے یہ تین طبقے ہیں۔ ہمارے متاخرین محدثین نے یہ کیا کہ ان تین طبقوں کی غیر معتمد کتابوں کی روایتیں بعد میں "زوائد" کے نام سے جمع کر دیں۔ جس کی وجہ سے علم حدیث میں فتنہ کا دروازہ کھل گیا۔ احادیث کے متعلق یہ غیر محققانہ طریقہ حافظ تاج الدین عبدالوہاب ابن السبکی متوفی ۷۷۱ھ سے شروع ہوتا ہے۔ اور حافظ عبدالرحیم بن حسین العراقی متوفی ۸۰۶ھ علی بن ابی بکر ابوالحسن ہیثمی متوفی ۸۰۷ھ اور ابن حجر عسقلانی کے توسط سے جلال الدین سیوطی پر ختم ہوتا ہے۔ "ان زوائد" کے ذخیرہ میں کافی سے زیادہ ایسی روایتیں موجود ہیں، جن کو کتب حدیث کے دوسرے طبقے کے مصنف بھی ضعیف قرار دیتے ہیں۔ لیکن ان روایتوں کو تیسرے، چوتھے اور پانچویں طبقے والوں

نے اپنے مجموعوں میں جگہ دے دی۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ متاخرین نے انہی ضعیف روایتوں کو نقل در نقل کر کے اتنا عام کر دیا کہ وہ مشہور خاص و عام ہو کر آخر میں متواتر کے درجہ پر پہنچ گئیں۔

مثال کے طور پر اس حدیث کو لیجئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ "افضل الاعمال" کیا ہے۔ آپ نے فرمایا "الصلوٰۃ لوقتھا" اس جملے کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ وقت پر نماز پڑھی جائے! دراسے مؤخر نہ کیا جائے۔ لیکن اس حدیث سے یہ نہیں نکلتا کہ اوّل وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہے۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ بعض اوقات تو آخر وقت میں نماز ادا کرنا زیادہ مستحب ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث " ابردوا بالظہر" یعنی ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھو، سے ثابت ہے۔

الغرض صحیح حدیث تو صرف اتنی ہے کہ "الصلوٰۃ لوقتھا " افضل الاعمال ہے۔ اس کے ساتھ بعض روایتوں میں" افضل الاعمال الصلوٰۃ لاول وقتھا" آیا ہے۔ یعنی نماز کو اوّل وقت میں ادا کرنا افضل اعمال ہے۔ ترمذی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن حاکم کی کتاب "مستدرک" دیکھئے تو وہ "الصلوٰۃ لوقتھا" کی بجائے "الصلوٰۃ لاول وقتھا" کو تیں چالیس سندوں سے روایت کرتے ہیں۔ ظاہر ہے ایک غیر محقق عالم اسانید کی اس کثرت سے متاثر ہو کر جملہ " لاول وقتھا " کو صحیح ماننے کے لئے تیار ہو جائے گا۔ اور وہ حدیث کے اس ٹکڑے کی اس قدر شہرت اور اس کے تواتر کو دیکھ کر اس کی صحت پر یقین کرنے لگ جائیگا۔ لیکن جب ہم نے "فتح الباری"

کی مدد سے حاکم کی ان روایات کی جانچ کی تو ان میں سے ایک کی اسناد بھی صحیح نہ نکلی۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین محدثین نے ائمہ متقدمین پر تصحیح حدیث کے معاملہ میں پورا اعتماد نہیں کیا۔

کتب احادیث کے ان طبقات کو شاہ ولی اللہ نے سب سے پہلے حجۃ اللہ میں بیان فرمایا۔ ان کے بعد شاہ عبدالعزیز نے اسی مضمون کو اپنی کتاب "عجالہ نافعہ" میں زیادہ تفصیل اور توضیح کی ہے۔ مگر ان دونوں بزرگوں نے اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے کوئی عقلی دلیل نہیں دی۔ بلکہ صرف اپنی وجدانی معرفت سے کام لیا۔ اور اہل علم میں سے محققین کے اتفاق کو کافی سمجھ کر ان کی رائے کو اپنی تائید میں پیش کر دیا۔ بیشک ابتدا میں علم حدیث کے متعلق شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی یہ بحث ایک حد تک میری دماغی پریشانی کو دور کرنے کے لئے کافی تھی۔ لیکن میرا دل مزید توضیح و توثیق کا خواہش مند تھا۔ اتفاق سے ایک دفعہ میں شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم کا رسالہ "ہدیۃ الشیعہ" مطالعہ کر رہا تھا کہ میں نے دیکھا کہ مولانا محمد قاسم نے تنقید حدیث کے بارے میں شاہ صاحب کے اسی مضمون کو مدلل طور پر پیش کر دیا ہے۔

مولانا محمد قاسم کی علم حدیث پر تنقید

حضرت مولانا فرماتے ہیں:-

اوّل بطور تنبیہ گزارش ہے کہ کتابیں آدمیوں کی ہی تصنیف ہوتی ہیں۔ جیسے آدمی سب طرح کے ہوتے ہیں، جھوٹے، سچے، معتبر، غیر معتبر، فہمیدہ اور غیر فہمیدہ۔ ایسے ہی کتابیں بھی سب طرح کی ہوتی ہیں۔

(۱) ملحدان بے دین نے بہت سی کتابیں تصنیف کرکے اچھے اچھے بزرگوں کے نام لگا دی ہیں، اور ان میں اپنی واہیات سینکڑوں بھر دی ہیں۔

(۲) اور جو کتابیں کبرائے اہل سنت کی تصنیف ہیں۔ ان میں بھی اکثر ایسی ہیں کہ وہ لوگوں کی فیض رسانی کے لئے تصنیف نہیں ہوئیں بلکہ بطور بیاضوں کے جمع کی گئیں۔ تاکہ نظر ثانی کرکے ان کی روایات کا حال معلوم کریں۔ اور اتفاق سے نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا یا ہوا اور کسی وجہ سے وہ بیاضیں لوگوں کے ہاتھ پلے پڑ گئیں۔

(۳) اور بعض کتابیں ایسی ہیں کہ وہ بہت کم یاب اور بدرجہ غایت نادر الوجود بلکہ مفقود ہیں۔ اور ملحدوں اور مبتدعوں کے وہ ہاتھ لگ گئیں۔ انہوں نے اپنی گھڑی ہوئی روایتیں ان میں داخل کر دی ہیں۔ یا اہل سنت کے مقابلہ کے وقت کسی روایت کو ان کتابوں کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، تاکہ اہل سنت خاموش ہو جائیں۔

سنو! اہل تشیع ایسا ہی کرتے ہیں۔ اور ایسی کتابوں کا حوالہ دیا کرتے ہیں، اس لئے اہل حق کو لازم ہے کہ جب کسی شیعہ سے کسی کتاب کا حوالہ سنیں تو اول تو یہ دریافت کریں کہ یہ روایت اس کتاب میں ہے کہ نہیں۔ دوسرے اس کتاب کا حال تحقیق کریں کہ معتبر ہے کہ نہیں، اور معتبر ہونے

کی یہ صورت ہے کہ کسی کتاب کی روایات کے معتبر ہونے میں چند باتیں ضروری ہیں۔ اوّل تو یہ کہ اس کتاب کے مصنف کو تفریح طبائع محض دنہ کے لئے فقط قصہ گوئی، اور افسانہ خوانی، مدنظر نہ ہو۔ بلکہ واقعات واقعی کے مشتاقوں کی تسکین کے لئے اس کتاب کو تصنیف کیا ہو، ورنہ چاہیے کہ "بہار دانش" اور "بوستان خیال" کے افسانے اور "چہار درویش" اور "بکاولی" کی کہانیاں اور "فسانہ عجائب" اور "فسانہ غرائب" کے طوفان سب کے سب دستاویز خاص و عام ہو جائیں۔

دوسری یہ کہ مصنفِ کتاب کسی کی رو و رعایت، اور کسی سے بغض و عداوت نہ رکھتا ہو اور اس کا حفظ اخبار، اور صدقِ گفتار اس درجہ مشہور ہو کہ اس کی تحریر کی نسبت کسی کے دل میں شک و شبہ نہ ہو۔ ورنہ طومار کے طومار اخباروں کے جو لڑکیوں کی زبانوں میں اپنے بزرگوں کی شجاعت اور ان کے غنیموں کی بزدلی سے مشحون ہوا کرتے ہیں بالاتفاق مسلّم ہو جائیں۔ اور شیعہ سنیوں کی، اور سنی شیعوں کی سندیات پر سرِ و چشم رکھنے لگیں۔ اور ہر کس و ناکس کی بات قبول کرنے لگیں۔ اور یہ فرق قوت وصف حفظ و تفاوت صدق و کذب اور علیٰ ہذا القیاس یہ تہمت رد و رعایت اور کینہ و عداوت ہرگز قابلِ لحاظ نہ رہے۔

لہ اس کتاب کا مصنف شاہجہانی عہد کا اچھا عالم ہے۔ اس نے شرحِ وقایہ پر حاشیہ بھی لکھا ہے۔ جب مولف اس کتاب کو شاہجہان مرحوم کے پاس لے گیا تو بادشاہ نے صرف ایک روپیہ انعام دیا اور فرمایا کہ یہ کاغذ کی قیمت ہے۔

تیسری یہ کہ مصنف کتاب، باوجود صدق و دیانت اور حفظ و عدالت کے اس فن میں جس کی وہ کتاب ہے، دستگاہ کامل رکھتا ہو۔ اور ملکہ کما ینبغیٰ نہ یہ کہ دین میں مثلاً نیم مُلا ہو جس سے خطرہ ایمان ہو۔ یا طب میں مثلاً نیم طبیب ہو کہ بیماروں کو خطرہ جان ہو۔

چوتھی یہ کہ وہ کتاب باوجود شرائط مذکورہ کے قدیم سے مشہور و معروف اور اسی قسم کے لوگوں کے واسطے جو مجموعہ اوصاف مرقومہ ہوں۔ دست بدست ہم تک پہنچی ہو۔ ورنہ لازم، کیا الزم تھا کہ انجیل و تورات جو کلامِ ربانی ہیں اور اُس خدا کی تصنیف ہیں جو بوجہ اتم جامع اوصاف مذکورہ۔ کیا مجموعہ صفاتِ کمال اور معدن جملہ کمالاتِ جلال و جمال ہے۔ اعتماد و اعتبار میں ہم پلہ قرآن مجید اور فرقان حمید کے ہو جائے۔

پانچویں یہ کہ روایت کی کتاب میں ضروری ہے کہ مصنفِ کتاب نے اول سے التزام اس بات کا بھی کیا ہو کہ بجز صحیح روایتوں، اور محقق حکایتوں کے اور اپنی کتاب میں درج نہ کروں گا۔ جیسے صحاح ستہ کہ ان کے مصنفوں نے یہ شرط کر لی ہے کہ بجز صحیح روایت کے اپنی کتاب میں درج نہ کریں گے۔ اسی واسطے ان کتب کا نام صحاح ستہ مشہور ہو گیا۔

سو اگر کوئی کتاب کسی بیاض کی ہو کہ اس نے اس میں ہر قسم کی رطب ویابس روایتیں، اور صحیح و غلط حکایتیں اس غرض سے فراہم کر لی ہیں کہ بعد میں نظر ثانی کر کے صحیح صحیح کو قائم رکھ کر باقیوں کو نقل کے وقت حذف کر دوں گا جیسا امام بخاری اور مسلم نے کیا۔

یا صحیح کو غیر صحیح تبلا کر، موضوع یعنی بنائی ہوئی باتوں، اور گھڑی ہوئی حکایتوں اور ضعیف وغیرہ کو لکھ کر اس کے بعد لکھ جاؤں گا کہ یہ موضوع ہے یا ضعیف ہے۔ مثلاً جیسے امام ترمذی نے کیا۔ لیکن اتفاقات تقدیر سے ان کا یہ ارادہ پیش نہ گیا۔ اور یہ آرزو پوری نہ ہونے پائی تھی، جی کی جی ہی میں تھی کہ اجل نے آ دبایا تو ایسی روایات کا ہرگز اعتبار نہ ہوگا۔

ورنہ کونسا مصنف نہیں کہ اس نے اوّل ایک مجموعہ بیاض بطور کلیات کے فراہم نہیں کیا۔ خود امام بخاری سے بہت سی سندوں سے منقول ہے کہ انھوں نے چھ لاکھ حدیثوں سے چھانٹ کر بخاری شریف کی حدیثیں نکالی ہیں۔

عبدالرزاق بخاری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے کوئی تین دفعہ حدیثوں کی بیاض اکھٹی کی تھی اور انکو چھانٹ کر بخاری کا مسودہ تیار کیا تھا۔

بہرحال ایسی بیاضوں کا جمع کرنا ایسے ایسے ائمہ حدیث کی نسبت بھی ثابت ہے۔ سو اگر اتفاق سے امام بخاری مثلاً، بعد فراہمی بیاض کے قبل اس کے کہ بخاری شریف کی حدیثیں اس میں سے چھانٹ کر بخاری تصنیف کریں۔ اس دارفانی سے کوچ کر جاتے تو وہ بیاض امام بخاری کی تصنیف سمجھی جاتی لیکن کوئی تبلائے، تو کیا وہ قابل اعتبار کے ہو جاتی؟

سب جانتے ہیں کہ اگر وہ ایسی ہوتی تو امام بخاری کو چھانٹنے ہی کی کیا ضرورت تھی، تو اس صورت میں خود امام بخاری ہی اس بات کے گواہ ہیں کہ وہ میری بیاض قابل اعتبار نہیں۔ پھر ہم کیونکر فقط اس سبب سے اس کا اعتبار کرنے لگیں کہ وہ ایسے بڑے محدث امام المحدثین کی تصنیف ہے کہ جہاں

سلہ امام ولی اللہ مصفیٰ میں فرماتے ہیں: "امام مالک نے موطا میں تقریباً دس ہزار حدیثیں جمع کی تھیں۔ اس کے بعد وہ برابر ان میں کانٹ چھانٹ کرتے رہے۔ یہاں تک کہ وہ اس مقدار میں رہ گئیں۔" صفحہ ۱

میں کوئی اس کا ثانی ہوا ہے نہ ہوگا۔

غرض اگر کوئی اس قسم کی کتاب کسی کو مل جائے۔ اور اس کے مصنف کو گو وہ کتنا ہی بڑا محدث کیوں نہ ہو۔ اس کی تہذیب اور تالیف کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ تو وہ کتاب کسی طرح علماء کیا، جہال کے نزدیک بھی یہ شہادت عقل قابلِ اطمینان نہیں"۔

شیخ الاسلام مولینا محمد قاسم کے ان ارشادات کے بعد امام ولی اللہ کی علم حدیث پر تنقید ہمارے لئے عقلی لحاظ سے بھی مسلم ہو گئی۔ احادیث کی صحت اور عدم صحت کے معاملہ میں ہماری جد وجہد کی یہ حالت رہی ہے کہ شاہ صاحب نے کتب حدیث کے جو طبقات مقرر فرمائے ہیں۔ ہم سالہا سال تک ان کتابوں کی جانچ پڑتال میں لگے رہے۔ اور آخر ان سب کا استقراء کر کے ہم نے اس مسئلہ میں یقین حاصل کر لیا اور اس ضمن میں جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق تھا، مولینا محمد قاسم نے ہمیں اس میں مطمئن کر دیا۔ مگر اس کے ساتھ ہم نے اس مسئلہ میں اپنا مطالعہ اور تلاش وجستجو برابر جاری رکھی۔ اور محدثین کی جو بھی کتابیں مل سکتی تھیں، ہم ان کی احادیث کو پرکھتے رہے اور اس طرح احادیث میں استقراء کا عمل جاری رکھا۔ اور آخر کار ہمیں شاہ ولی اللہ صاحب کے اس نظریہ پر پورا اطمینان ہو گیا کہ حدیث کی کتابوں کے ان پانچ طبقوں میں سے صرف پہلے اور دوسرے طبقے کی حدیثیں ہی صحیح ہیں۔

ائمہ حدیث کے طبقات

علم حدیث سے علمائے مسلمین کا بڑا شغف رہا ہے۔ بعض علماء تھے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث مروی تھیں ان کے مجموعے مرتب کیے۔ بعض نے حدیثوں کے راویوں پر بحث کی اور اس طرح ایک علم "اسماء الرجال" معرض وجود میں آگیا۔ علماء کی ایک جماعت نے احادیث کے نفس مضمون کو اپنا موضوع بحث بنایا۔ ان ائمہ حدیث کے بھی مختلف طبقات ہیں۔

وہ ائمہ جنہوں نے احادیث کی اسناد یعنی راویوں پر بحث کی۔ ان ائمہ تنقید کے حسب ذیل تین طبقات ہیں۔

طبقہ اولیٰ	شعبہ بن الحجاج متوفی سنہ ۱۶۰ھ سفیان بن سعید ثوری متوفی سنہ ۱۶۰ھ
طبقہ ثانیہ	یحییٰ بن سعید القطان متوفی سنہ ۱۹۸ھ عبدالرحمن بن مہدی متوفی سنہ ۱۹۸ھ
طبقہ ثالثہ	یحییٰ بن معین متوفی سنہ ۲۳۳ھ امام احمد بن حنبل سنہ ۲۴۱ھ

وہ ائمہ جنہوں نے حدیث کی درایت یعنی فقہ الحدیث کو اپنا موضوع بحث بنایا۔ ان کو ان چار طبقوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

طبقہ اولیٰ { سفیان ثوری
امام مالک بن انس

طبقہ ثانیہ { عبداللہ بن المبارک
امام شافعی

طبقہ ثالثہ { امام اسحاق بن ابراہیم راہویہ
امام احمد بن حنبل

طبقہ رابعہ { امام بخاری
امام ابوداؤد

ان کے بعد وہ ائمہ حدیث ہیں، جنہوں نے احادیث کے مجموعے مرتب کئے۔ ان کے دو طبقات ہیں۔

طبقہ اولیٰ { بخاری
ابوداؤد

طبقہ ثانیہ { مسلم[1]
ترمذی
نسائی

---

[1] امام ابوداؤد کو طبقہ اولیٰ میں اور امام مسلم کو طبقہ ثانیہ میں دیکھ کر کسی صاحب کو سہو قلم کا شبہ نہ ہو۔ فی الحقیقت طبقے کے لحاظ سے امام ابوداؤد امام مسلم سے مقدم اور امام بخاری کے ہم طبقہ ہیں۔ اگرچہ انکی کتاب "سنن ابوداؤد" کا درجہ امام مسلم کی صحیح کے بعد ہے لیکن کتابوں کی ترتیب بدل جانے سے ان کے ذاتی تقدم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اپنے زمانے کے اکابر میں امام احمد اور امام اسحاق کا شمار ہوتا تھا۔ ان کے بعد امام احمد کی جگہ ابوداؤد نے اور امام اسحاق کی جگہ امام بخاری نے لی۔

اس کے بعد محدثین نے حدیث کی جو خدمات سرانجام دی ہیں، اُن کی یہ خدماتِ حدیث دو قسم کی ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ محدثین نے کتب حدیث کے طبقۂ اولیٰ اور طبقۂ ثانیہ کی کتابوں کی شرح، تفصیل، تائید اور ان کی تنقید اور تصحیح کو اپنا نصب العین بنایا۔ مثلاً ان کتابوں کے راویوں پر بحث کی۔ اور ان کے اسماء الرجال لکھے۔ ان کی فقہ پر بحث کی۔ ان کتابوں میں جو احادیث مروی ہیں۔ اگر وہی احادیث کسی اور سلسلۂ روایت سے بعد کی کتابوں میں ملتی ہیں، تو ان کو اکٹھا کر کے طبقۂ اولیٰ اور طبقۂ ثانیہ کی کتابوں کے طُرقِ روایت کی تائید بہم کی۔ اور ان کی کتابوں میں جو غلطیاں نظر آئیں، اُن سے اہلِ علم کو متنبہ کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ تھوڑی تھوڑی غلطیاں تو ہر مصنف سے ہوتی رہتی ہیں، حتیٰ کہ امام بخاری جو سب سے زیادہ مستند مانے جاتے ہیں، ان کی کتاب صحیح بخاری میں بھی حافظ ابن حجر کے نزدیک چالیس حدیثیں ایسی ہیں، جن کی اسناد ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن حجر کے پاس بھی ان کا کوئی حل نہیں ہے۔ اس طرح کی تنقید اور بحث و نظر کا فائدہ یہ ہے کہ جن ائمہ حدیث کی کتابوں پر تنقید ہوتی رہتی ہے، ان کتابوں کی غلطیاں محدود اور معین ہو جاتی ہیں۔ اور اہلِ علم کے لیے ان سے استفادہ کرنا بہت سہل ہو جاتا ہے۔ اس طرح حدیث کی خدمت کرنے والے ائمہ محدثین کا سلسلہ

لہ یوں تو حافظ ابن حجر نے صحیح بخاری میں سو کے قریب معطل یعنی ضعیف روایتیں نکالی ہیں لیکن انھوں نے بعض کے جوابات بھی دیئے ہیں۔ البتہ چالیس کے قریب روایات ایسی ہیں جنکا ضعف ان کے نزدیک اس درجہ کا ہے کہ بہ اعتراف حافظ صاحب ان کا جواب بن نہیں پڑتا۔

ہمارے اساتذہ تک جاری رہا ہے

دوسری قسم کے محدثین وہ تھے، جو علم حدیث میں جدت پیدا کر کے نئی تصانیف پیش کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کی کتابیں اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی دینی مسئلہ اخذ کیا جائے۔ اس قسم کے محدثوں کی تصانیف میں جو نئی روایتیں ملیں گی، وہ اکثر وہی ہوں گی جن کو پہلے ائمہ حدیث نے غیر صحیح سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔ احادیث کے مجموعوں کی ترتیب میں اس طرح کی بے احتیاطی نے تو علم حدیث کو بجائے مفید ہونے کے ایک طرح مضر بنا دیا ہے۔ چنانچہ محدثین کے اس جدت پسند طبقے کی تصانیف میں وہ تمام نقائص پائے جاتے ہیں، جو اہل کتاب کی روایتوں میں ہمارے علماء کے نزدیک قابل اعتراض ہیں۔

علمائے حدیث میں حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ شیخ الاسلام ابن تیمیہ حرانی متوفی ۷۲۸ھ اور حافظ ابو الحجاج یوسف بن زکی مزی متوفی ۷۴۲ھ کے زمانے تک تنقید حدیث کا رجحان واضح طور پر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس عہد تک صحیح اور مستند احادیث کی خدمت کرنے والے محدثین دوسروں سے ممتاز دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن ابن السبکی متوفی ۷۷۱ھ کے زمانے سے یہ امتیاز اٹھ گیا۔ اور صحت حدیث کا التزام کرنے والے محققین اور جدت پسند محدثین، ان دونوں قسم کے علماء میں اس طرح گڈمڈ ہو گئی کہ ان میں آپس کا فرق پہلے کی طرح نمایاں نہ رہا۔ چنانچہ یہ حالت شاہ ولی اللہ کے زمانے تک نظر آتی ہے۔ شاہ صاحب نے پھر محققین اور غیر محققین میں تفریق پیدا کی۔

اور ان کے فیض اثر سے محققین کے طریقہ پر چلنے والی ایک مستقل جماعت بھی تیار ہو گئی۔ علم حدیث کی اصلاح اور محققین محدثین کی نشو و نما، یہ وہ کارنامہ ہے جس کو ہم امام ولی اللہ کی قوتِ تجدید کا ایک مظہر جانتے ہیں۔

صحاحِ ستّہ

محدثین میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ احادیث کی چھ صحیح کتابیں ہیں۔ ان میں سے صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی پر تو سب کا اتفاق ہے کہ یہ صحاح ستہ میں سے ہیں۔ البتہ چھٹی کتاب کے متعلق اختلاف ہے۔ ایک بڑی جماعت تو موطا امام مالک کو چھٹی کتاب مانتی ہے۔ اس جماعت کے اولیں امام قاضی عیاض بن موسیٰ مالکی متوفی ۵۴۴ھ ہیں۔ انہوں نے "مشارق الانوار" کے نام سے موطا، بخاری اور مسلم کی شرح لکھی ہے۔ اسی زمانے کے ایک اور عالم امام ابوبکر بن العربی مالکی متوفی ۵۴۳ھ بھی قاضی عیاض کے ہم خیال تھے۔ ان کے بعد اس فکر کے داعی، "جامع الاصول" اور "نہایہ" کے مولف حافظ مجد الدین ابن اثیر[1] شافعی متوفی ۶۰۶ھ تھے۔ انہوں نے "جامع اصول" میں ابن ماجہ کے بجائے

---

[1] ابنِ اثیر نام کے یہ تین بھائی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں، جن کا اوپر ذکر ہے۔ دوسرے امام عز الدین علی بن محمد بن الاثیر کتاب "الکامل"۔ "اسد الغابہ"۔ اور لباب الانساب" جو سمعانی کی کتاب "الانساب" کی تلخیص ہے، کے مصنف ہیں۔ ان کا سن وفات ۶۳۰ھ ہے۔ تیسرے ابن اثیر وزیر ادیب ضیاء الدین نصر اللہ بن محمد متوفی ۶۳۷ھ ہیں۔ انکی کتاب "المثل السائر" ہے۔

موطا کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے۔ ان کے بعد حافظ علاؤ الدین مغلطائی بن قلیچ حنفی متوفی ۷۶۲ھ ہیں، موصوف فرماتے ہیں " اول من صنف الصحیح مالک" ان علماء کے بعد بھی محدثین کی ایک بہت بڑی جماعت اس خیال کی برابر حامی رہی ہے کہ صحاح ستہ میں سے ایک موطا امام مالک ہے۔ اور ان میں سے شاہ ولی اللہ صاحب آخری عالم ہیں۔

لیکن علماء کی ایک دوسری جماعت بھی ہے۔ جس نے سنن ابن ماجہ کو صحاح کی چھٹی کتاب قرار دیا ہے۔ پہلے جس عالم[1] نے یہ خیال پیش کیا وہ " اسماء الرجال" کے تو امام تھے، مگر فقہ اور معاملات سے قطعاً ناآشنا تھے۔ اُن کے بعد ان کے تتبع میں عام طور پر ابن ماجہ کو کتب صحاح میں شمار کیا جانے لگا۔

جہاں تک سنن ابن ماجہ کا تعلق ہے، اس کتاب کا علمی درجہ فقہاء محققین کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جو صرف ابن ماجہ ہی میں مروی ہے، وہ اگر موضوع نہیں، تو ضعیف ضرور ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب ہمارے اساتذہ کے ہاں بھی درس میں مروج ہے۔ لیکن اس کو نصاب میں شامل کرنے کا دراصل مقصد یہ تھا کہ اس کتاب کو دوسری غیر صحیح کُتب حدیث کے مطالعہ اور ان کی احادیث کو پرکھنے اور سمجھنے کے لئے نمونہ بنایا جائے۔ ہوتا یہ ہے کہ ایک طالب علم جب تحصیل علم کی ابتداء کرتا ہے تو وہ اس قسم کے مشکل مسائل پر غور نہیں کر پاتا۔ لیکن جب طالب علم ایک عالم

---

[1] باوجود جد و جہد کے میں اس عالم کی تعین کرنے سے قاصر رہا ہوں۔ محمد نور الحق

بن کر ہمارے مشائخ کے پاس درجۂ تکمیل طے کرنے کے لئے آتا ہے تو لامحالہ اسے علم حدیث کے ان دقائق کی طرف متوجہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے ہاں درجۂ تکمیل کا کوئی باضابطہ اور باقاعدہ طریقہ نہ تھا لیکن عام طور پر ہوتا یہ تھا کہ دارالعلوم سے فارغ التحصیل ہو کر طلبہ اپنے طور پر پڑھانے لگتے۔ اور اس اثناء میں ان کو شکوک پیدا ہوتے تو وہ ان کو رفع کرنے کے لئے اپنے اساتذہ کی خدمت میں بار بار آتے۔ اور اس طرح تدریجاً ان کے شبہات حل ہوتے۔ اور ان کو مطالعہ میں اطمینان حاصل ہوتا جاتا۔ ہم ان فارغ التحصیل طلبہ ہی کو جو اس طرح اپنے اساتذہ سے برابر رجوع کرتے کرتے درجہ اطمینان تک جا پہنچتے ہیں، صحیح معنوں میں درجہ تکمیل کا فارغ مانتے ہیں۔ سنن ابن ماجہ کی تدریس حقیقت میں اسی درجۂ تکمیل والوں کے لئے ایک تمہید تھی۔

مدرسہ دارالعلوم دیوبند میں میری طالب علمی کی تکمیل اسی طریقہ پر ہوئی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ میں اس معاملہ میں یگانہ اور منفرد نہ تھا میرے جیسے میرے اور ساتھی بھی تھے جو میری طرح مطالعہ اور تحقیق کرتے رہے۔ اور آخر کار وہ بھی انہیں نتائج پر پہنچے۔ جہاں میں پہنچا تھا چنانچہ اپنوں اور دوسروں کے اس تجربہ کے بعد میں نے طلب علم کے سلسلہ میں یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ طلبہ کو فارغ التحصیل ہونے کے بعد بے ضابطہ طور پر اپنے اپنے اساتذہ کی صحبت میں رہنے اور ان سے اپنے شکوک رفع کرنے کے برابر مواقع ملنے چاہئیں۔ اس طرح اساتذہ اپنی صحبت میں رہنے

والے طلبہ کی علمی تکمیل کر سکتے ہیں۔ میرے نزدیک درجۂ تکمیل کی یہ صورت ہونی چاہئے۔
مجھے عام طور پر کالجوں کے نوجوان طلبہ سے ملنے کا اتفاق ہوتا تھا اور ان سے اکثر بعض مسائل پر گفتگو بھی ہوا کرتی۔ نوجوان طلبہ عام علماء سے شاکی نظر آتے تھے۔ میں نے انکو بتایا کہ علماء میں بھی ایک خاص طبقہ ایسا ہے جو درجۂ تکمیل سے فائز ہو چکا ہے۔ چنانچہ میں نے نوجوانوں سے ایسے علماء کا تعارف کرایا۔ جو میری طرح تکمیل کر چکے تھے۔ اس سے کچھ تو مطمئن ہو گئے۔ اور جو برابر اپنی ضد پر اڑے رہے۔ میں نے انھیں بتایا کہ جس طرح یونیورسٹیوں سے آئے دن متوسط استعداد کے گریجوایٹ نکلتے رہتے ہیں۔ یہی مثال ہمارے عام فارغ التحصیل طلبہ کی سمجھ لو۔ اس پر وہ لاجواب ہو گئے۔ اور ان سے کچھ اور اعتراض بن نہ آیا۔

اس بحث کا حاصل مدعا یہ ہے کہ ہمارے اساتذہ نے ابن ماجہ کو اپنے طلبہ کی علمی اور تحقیقی تکمیل کی غرض سے شامل نصاب کیا تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ طلبہ صحیح حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح حدیثوں کو بھی پڑھ لیں۔ اور ان میں اتنی استعداد اور بصیرت پیدا ہو جائے کہ وہ صحیح حدیث کو غیر صحیح سے پہچان سکیں۔ ہمارے اساتذہ اس کو علم حدیث میں درجہ تکمیل کا زینہ سمجھتے تھے۔ جو طلبہ علم حدیث میں اس طرح تکمیل کر لیتے تھے۔ ان کے لئے معترضین کے شکوک کا ازالہ کرنا۔ اور ان کے اعتراضات کا جواب دینا مشکل نہ رہتا تھا۔ میں نے اور میرے علاوہ میرے دوسرے ساتھیوں نے اسی طریقہ پر علمی تکمیل کی تھی۔ اور اسی کے طفیل ہمیں علم حدیث میں درک اور

نظر نصیب ہوئی۔

لوگوں میں حدیث کے معاملہ میں زیادہ تر ذہنی اختلال اس وجہ سے بھی ہوا کہ فن حدیث میں محض تقلید سے کام لیا جاتا ہے اور خاص طور پر کسی حدیث کو صحیح سمجھنے یا اُسے غیر صحیح قرار دینے میں تو تمام تر دوسروں کی رائے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔ ایک ایسا عالم جو اپنی سمجھ سے صحیح حدیثوں کے متعلق اس نتیجہ پر پہنچ سکے کہ واقعی وہ صحیح ہیں آج اس زمانہ میں پیدا ہونا مشکل ہو گیا ہے۔ اب دقت یہ ہے کہ ایک تو راویوں کے طول طویل سلسلہ کو پرکھنا اور جانچنا ہوتا ہے۔ اور اس میں مزید الجھن یہ پڑتی ہے کہ ان راویوں کے متعلق "اسمار الرجال" والوں کی رائیں ایک سی نہیں۔ کسی راوی کو ایک عالم اور اسمار الرجال کا نقاد ضعیف قرار دیتا ہے۔ لیکن دوسرا ہے جو اس کے باوثوق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پھر دوسری مشکل یہ ہے کہ صحیح حدیث کی تعریف میں کئی رائیں ہیں۔ یہ دشواریاں ہیں جو علم حدیث کے متعلق طالب علم میں کوئی ملکہ پیدا ہونے نہیں دتیں اور آخر کار یہ ہوتا ہے کہ طلبہ مجبوراً حدیث چھوڑ کر پہلے فقہ پڑھتے ہیں۔ اور اس کی مدد سے اپنے مسلک اور نصب العین کا تعین کرکے پھر حدیث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعد ازاں جو حدیث ان کے مسلک اور نصب العین کے مطابق ہو، اس کو راجح اور جو مخالف نظر آئے، اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں۔ اور اس طرح ہمارے طالب علم علم حدیث کی تحصیل کا یہ سفر ختم کر دیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں امام ولی اللہ نے سب سے پہلے تو بڑی جانکاہی اور اپنی پوری طاقت صرف کرنے کے بعد اس مرض کی تشخیص کی۔ اور پھر اس مرض کے ازالہ کے لئے نصاب تیار کیا۔ اور اس کے مطابق تعلیم بھی دینی شروع کر دی۔ ان کے طریقہ پر اگر ایک عالم حدیث کی تکمیل کرے تو وہ محقق محدث بن سکتا ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی نئی حدیث کی تصحیح میں یہ عالم اپنے آپ کو عاجز پائے۔ لیکن جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے، جن کو ائمہ نے عام طور پر صحیح کہا ہے۔ اس عالم کے لئے جس نے ولی اللہی طریقہ پر حدیث پڑھی ہے، ایسی احادیث کی صحت کے وجوہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ اس طرح جب یہ عالم حدیث میں اطمینان حاصل کرے گا تو اس کے بعد وہ فقہ کی طرف متوجہ ہوگا۔ چنانچہ فقہ کے جو مسائل وہ صحیح احادیث کے مطابق پائے گا، ان کو وہ پورے اطمینان سے راجح اور مقدم مانے گا۔ اور ان پر طمانیت قلب کے ساتھ عمل کر سکے گا۔

الغرض علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے ضمن میں عام طور پر اہل علم میں جو ناہمواریاں اور خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں، ان کو دور کرنے کے لئے شاہ ولی اللہ صاحب نے بہت بڑا کام کیا ہے۔ شاہ صاحب نے علم حدیث کی تحصیل کا جو طریقہ تجویز فرمایا ہے۔ اس کی خوبی یہ ہے کہ طالب علم میں تحقیق حدیث کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ مزید برآں شاہ صاحب نے اپنے اس طریقہ پر طلبہ حدیث کو تعلیم بھی دی۔ اور اس طرح

محققین محدثین پیدا کر کے حدیث میں سلف کے طریقہ کو زندہ کر دیا۔ حدیث میں اس طرح سے تحقیق کا سلیقہ بہم کرنے کا میلان مسلمانوں میں مدتوں سے ناپید تھا اور خاص طور پر تیسری صدی ہجری کے بعد تو اس کی مثال کہیں مشکل سے ملتی ہے۔

مؤطا امام مالک

ہم اوپر بڑی تفصیل سے ثابت کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے سلسلہ میں بڑی عمرکہ آرا تجدید فرمائی ہے۔ شاہ صاحب کی اس تجدید علم حدیث کا سنگ بنیاد یہ فکر ہے کہ صحاح ستہ میں اصح الکتب بخاری نہیں۔ بلکہ مؤطا امام مالک ہے۔ اور اس کے دلائل یہ ہیں۔

(۱) موطا امام مالک میں جو روایتیں ہیں، اُن کے راوی عموماً ایک دو سے زیادہ نہیں۔ اس لئے ان راویوں کی تنقید اور روایات کے اسانید کی تصحیح بہت آسان ہے۔ اور پھر ان راویوں کا بہت بڑا حصہ علمار مدینہ میں سے ہے۔ جن کو عام ائمہ مسلمین معتمد علیہ اور ثقہ مانتے ہیں۔

(۲) امام مالک سے ایک طرف امام شافعی نے پڑھا۔ اور دوسری طرف امام ابو حنیفہ کے ساتھی اور شاگرد امام محمد نے ان کی شاگردی کی۔ چنانچہ موطا پر ان دونوں اماموں کی تنقید بھی موجود ہے۔ ظاہر ہے اس سے موطا کی تصحیح میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ امام شافعی اور امام محمد کا حال یہ ہے کہ وہ امام مالک کے استنباط کی تو مخالفت کرتے ہیں لیکن موطار

میں جو روایات مروی ہیں، ان کی اسناد کو ضعیف نہیں سمجھتے۔ یہ چیز حدیث کے طالب علم کے لئے بڑے وثوق کا ذریعہ ہے۔

(۳) موطا امام مالک کے بعد احادیث کے جو اور مجموعے مرتب ہوئے۔ جیسے کہ امام بخاری، مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کی کتب حدیث ہیں۔ یہ دراصل شرحیں ہیں امام مالک کی کتاب موطا کی۔ اس بارے میں شاہ صاحب جو کچھ فرماتے ہیں۔ وہ خود ان کے الفاظ میں سنئے

"جو شخص ان ائمہ حدیث کے مذاہب کو بنظر تعمق دیکھے گا اور وہ انصاف سے پورا کام لے گا۔ تو وہ لامحالہ اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ مالک رضی کے مذہب کا انحصار اور اساس تو خود ان کی کتاب موطا ہے ہی۔ اسی طرح شافعی کے مذہب کی بنیاد، اور اس کا دارومدار بھی موطا پر ہے۔ نیز ابو حنیفہ اور ان کے دو ساتھیوں امام محمد اور ابو یوسف کے مذہب کی شمع بھی یہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے ان مذاہب اور مؤطا کی مثال ایسی ہے جیسے ایک متن ہو اور باقی اس کی شرحیں۔ ایک اصل ہے۔ اور دوسرے مذاہب اس کی شاخیں۔ بیشک امام مالک کے استنباط کے بارے میں تو لوگوں میں اختلاف ہے، بعض ان کے استنباطات کو تسلیم کرتے ہیں بعض ان کا سرے سے انکار کرتے ہیں۔ بعض ان میں ضعف ثابت کرتے ہیں، اور بعض ان کی تصحیح کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نفس موطا کا تعلق ہے۔ اس کی ترتیب اور تہذیب میں امام مالک نے

جو کوشش اور جد و جہد کی ہے۔ اس بنا پر ان تمام مذاہب فقہ کے لئے موطا کو ماننے بغیر چارہ نہیں۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کا یہ قول بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ دین کے معاملہ میں مجھ پر مالک سے زیادہ کسی نے احسان نہیں کیا۔ (اور امام مالک کا احسان اس کے سوا اور کیا تھا کہ انہوں نے امام شافعی کو موطا پڑھائی)

بہرحال جو شخص انصاف سے کام لے گا۔ اس طرح وہ اس بات کو بھی ضرور تسلیم کرے گا کہ کتب احادیث میں سے سنن کی یہ کتابیں جیسا کہ صحیح مسلم، ابو داؤد اور نسائی اور فقہ کے اعتبار سے احادیث کے یہ مجموعے مثلاً بخاری اور ترمذی وغیرہ ہیں، یہ سب کے سب موطا سے مستخرج ہیں۔ اور ان ائمہ کے پیش نظر گویا کہ امام مالک کی مؤطا تھی، چنانچہ انہوں نے یہ کیا کہ موطا میں اگر کوئی روایت مرسل تھی، تو اس کو موصول ثابت کیا۔ یعنی اگر کوئی تابعی کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عہد نہیں پایا۔ آپؐ سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے۔ اور موطا میں سلسلہ روایت کی بیچ کی کڑی یعنی صحابی غائب ہے۔ تو ان ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں اس صحابی کا نام ذکر کر دیا ہے۔ اور اگر موطا میں کوئی روایت موقوف تھی تو اُسے انہوں نے مرفوع کر دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کسی صحابی کے متعلق موطا میں مروی ہے۔ کہ وہ یوں کہتے یا کرتے تھے یعنی روایت میں صحابی کا یہ قول یا فعل رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی طرف ثابت نہیں کیا گیا۔ بعد میں ان محدثین نے سلسلۂ روائت کی اس کمی کو پورا کر دیا۔ اور کوئی ایسا راوی ڈھونڈ لیا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ قول ارشاد فرماتے سُنا۔ یا اس فعل کو کرتے دیکھا ہو۔ نیز ان ائمہ نے یہ کیا کہ اگر کوئی چیز امام مالک موطا میں چھوڑ گئے ہیں، تو انہوں نے اپنی کتابوں میں اس کی تلافی کر دی۔ اور اگر امام مالک نے موطا میں ایک روایت نقل کی ہے بعد میں یہ ائمہ اسی کو دوسری اسناد سے روایت کر دیتے ہیں غرضیکہ وہ اس طرح موطا کی روایات کے شواہد لاتے ہیں۔ اور اگر امام مالک کی کسی روائت کے خلاف کوئی بات مروی ہے تو وہ اس پر بحث کرتے۔ اور اس کے اسباب و وجوہ کا احاطہ کر دیتے ہیں۔ قصہ کوتاہ اس مسئلہ میں تحقیق حق کے لئے ضروری ہے کہ امام مالک کی موطا پر پوری توجہ کی جائے اور اس کا بڑے انہماک سے مطالعہ[۱] ہو۔"

امام ولی اللہ نے موطا کی "المصفّٰی" کے نام سے فارسی زبان میں شرح لکھی ہے۔ اس میں شاہ صاحب فرماتے ہیں "یقینی طور پر یہ بات معلوم ہونی چاہیئے کہ اس زمانہ میں اجتہاد اور فقہ کا دروازہ بالکل بند ہو چکا ہے۔ لے دے کے اب تو صرف یہی صورت باقی رہ گئی ہے کہ آدمی موطا کو پیش نظر رکھے۔ اور اس کی جو مرسل روائتیں ہیں، ان کا رسول اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونا

---

[۱] المسوی صفحہ ۹

معلوم کرے۔ اور صحابہ اور تابعین کے اقوال کے ماخذ کو ڈھونڈے۔ اور اجتہادی فہم و بصیرت اپنے اندر پیدا کرے۔ نیز امام شافعی اور دوسرے بزرگوں نے موطا پر بحث کرکے اس کی جو تصحیحات لکھی ہیں، ان کو پڑھے۔ اور یہ سب کچھ کر لینے کے بعد وہ احکام الٰہی کی حقیقت کو سمجھنے کی جو بھی ممکن کوشش اس کے بس میں ہو کرے۔ وہ دینی مسائل کو دلائل کے ذریعہ جانے۔ ان میں اس کو اس طرح یا تو پورا یقین حاصل ہو جائے گا۔ یا وہ پھر غالب رائے سے کسی نتیجہ پر پہنچ سکے گا۔"

موطا کے مطالعہ پر زور دیتے ہوئے شاہ صاحب ایک اور جگہ لکھتے ہیں "جب طالب علم عربی سمجھنے کے قابل ہو جائے تو اسے موطا پڑھاؤ۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ موطا نہ پڑھے۔ واقعہ یہ ہے کہ علم حدیث کی اصل موطا ہی ہے۔ اور اس کے مطالعہ میں بے شمار فائدے ہیں" اسی سلسلہ میں "حجۃ اللہ" کی یہ عبارت بھی ملاحظہ ہو "کتب حدیث میں مطالعہ و تحقیق اور پورے استقرا کے بعد میرے نزدیک طبقہ اولیٰ کی کتابیں یہ تین ہیں۔ موطا۔ بخاری اور مسلم۔ امام مالک سے براہ راست ہزار آدمیوں نے موطا کی روایت کی ہے۔ موطا کے بارے میں امام شافعی کا قول ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سب سے صحیح کتاب موطا ہے۔ نیز سب علماء حدیث کا اس امر میں اتفاق ہے کہ امام مالک اور جو دوسرے ان کے ہم خیال ہیں۔ ان کے ہاں صحت حدیث کا جو معیار[1] مقرر ہے، اس اعتبار سے موطا کی تمام روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن جو

---

[1] صحت حدیث میں امام مالک کا کیا معیار ہے؟ اس کے متعلق "المصفیٰ" کے مقدمہ

(بقایا صفحہ ۱۳۱ پر)

لوگ اس مسئلہ خاص میں امام مالک سے ہم نوا نہیں۔ ان کے نزدیک موطا میں جس قدر بھی مرسل اور منقطع روائتیں ہیں، ان کا سلسلہ کسی دوسرے طریق روائت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ضرور پہنچ جاتا ہے، ظاہر ہے ان کے لئے اس طرح ان روایات کی صحت ثابت ہو جاتی ہے ۔"

(بقیہ صفحہ ۱۳۰) میں سے شاہ صاحب کی اس تشریح کو پڑھنا ضروری ہے۔ فرماتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن حجر لکھتے ہیں کہ موطا کی تمام روائتیں امام مالک اور ان کے متبعین کے نزدیک صحیح ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مرسل اور منقطع حدیث بھی قابل حجت ہی علماء عام طور پر مرسل اور منقطع احادیث پر عمل کرنے کے مسئلے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ امام مالکؒ امام ابو حنیفہ اور تبع تابعین میں سے اکثر علماء مرسل اور منقطع احادیث پر عمل کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک عمرؓ اور اُن جیسے اور صحابہ کے اقوال اور نیز اہل مدینہ میں سے اگر تابعین کی جماعت کا کسی بات پر اتفاق ہوا ہے، ان سے استدلال کرنا اور ان کو حجت ماننا درست ہے۔ چنانچہ امام مالک نے اس بارے میں دراصل اپنے وضع کردہ اصول پر عمل کیا ہے۔ اور چونکہ ان کے نزدیک کسی حدیث کا مرسل یا منقطع ہونا اُس حدیث کے صحیح ہونے پر مؤثر نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے موطا ساری کی ساری امام مالک، امام ابو حنیفہ اور باقی تبع تابعین کے نزدیک صحیح ہوگی۔

حافظ ابن حجر کے اس قول پر السیوطی نے ایک اور بات کا اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "مالکؒ اور اس مسئلہ میں جو اور ان کے ہم خیال ہیں، ان کے نزدیک مرسل اور منقطع احادیث قابل حجت ہیں۔ اسی طرح ہم شافعیوں کے نزدیک بھی مرسل اور منقطع احادیث حجت ہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ ان احادیث کی دوسری مرفوع یا موقوف احادیث سے تائید ہوتی ہو۔ یعنی مرسل اور منقطع احادیث کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(بقایا ۱۳۲ پر)

موطا کے ضمن میں امام عبد العزیزؒ "عجالہ نافعہ" میں رقم فرماتے ہیں -

"موطا ، بخاری اور مسلم کی مثال یہ ہے کہ موطا گویا صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی اصل اور اساس ہے ۔ موطا شہرت میں اپنے کمال کو پہنچ چکی ہے ۔ امام مالک سے ایک ہزار کے قریب علمائے زمانہ نے موطا کی روایت کی تھی ۔ پھر موطا کی احادیث کے جو راوی ہیں ، ان کی عدالت ، اور ان کا روایت میں قابل اطمینان ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے ۔ موطا مکہ ، مدینہ ، عراق ، شام ، یمن اور مصر غرضیکہ عالم اسلام کے سب شہروں میں مشہور خاص و عام ہوئی ۔ اور ان شہروں کے فقہا کا اسی پر دار و مدار رہا ۔ خود مالک کے زمانے میں اور نیز ان کے بعد علمار کی موطا پر برابر توجہ رہی ۔ انہوں نے موطا کی روایات کی تخریج کی ، ہم مضمون کی اور احادیث نقل کیں ۔ اور ان کے شواہد بہم کئے ۔ اور اس مسئلہ میں انہوں نے غیر معمولی جد وجہد کی ۔ موطا میں جو غیر مانوس اور غریب چیزیں تھیں ان کی شرح کی گئی ۔ اس کی مشکلات کو ضبط کیا گیا ۔ اس کے فقہی مباحث کو بیان کیا گیا ۔ الغرض موطا کی مختلف حیثیتوں کو واضح کرنے میں اس قدر اہتمام ہوا ہے کہ اس سے زیادہ کا تصور نہیں ہو سکتا ۔ بے شک صحیح بخاری

(بقیہ حاشیہ ، ۱۳۱) یا کسی صحابی کا کوئی قول مروی ہو ۔ اب صورت یہ ہے کہ موطا میں کوئی ایسی مرسل روایت نہیں جس کی کسی دوسری مرفوع حدیث سے لفظاً یا معناً تائید نہ ہوتی ہو اس لئے یہ کہنا بالکل ٹھیک ہوگا ۔ کہ موطا سب کے نزدیک صحیح ہے ۔ وہ جو مرسل اور منقطع احادیث کو قابل حجت مانتے ہیں اور وہ جو ان کے حجت ہونے کے قائل نہیں ۔ کیونکہ موطا کی مرسل اور منقطع احادیث کی تائید میں مرفوع روائتیں بھی موجود ہیں ۔

اور صحیح مسلم احادیث کی کثرت اور شرح وبسط کے اعتبار سے موطا سے وہ چند بڑی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کا روایتِ احادیث کا طریقہ احادیث کے راویوں کی پہچان اور تمیز اور استنباط اور پرکھ کا اسلوب سب موطا کا رہین منت ہے۔"

اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ولی اللہ کے طریقہ میں حدیث اور فقہ کی سب کتابوں میں امام مالک کی موطا سب پر فائق اور مقدم ہے۔ یہ چیز طریقۂ ولی اللہی کا اساسی جوہر ہے۔ اور اسی بنا پر ولی اللہی طریقہ عام فقہا اور محدثین کے طرق سے جدا حیثیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک جو اس اصولی مسئلہ کی اہمیت کو صحیح طور پر نہیں سمجھتا، وہ اس قابل نہیں کہ اسے امام ولی اللہ کے اتباع میں سے شمار کیا جائے۔

مؤطا امام مالک کی اہمیت

الغرض قرآن مجید کے بعد اسلام میں موطا، امام مالک ایک ایسی مرکزی کتاب ہے، جس پر سب فقہاء اور محدثین کا اتفاق ہے۔ اب اگر اس کتاب کو اصل قرار دے کر حدیث کی باقی کتابیں پڑھی جائیں، تو معاملہ بڑا آسان ہو جاتا ہے اور حدیث کی ان کتابوں کی صحت پر یقین بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ میں اس طریقہ پر طالب علم کو دو ماہ کے عرصہ میں حدیث سمجھنے کا فن سکھاتا رہا ہوں۔ زمانۂ قیام حجاز میں مکہ معظمہ کے علمار نے حدیث کو اس طرح پڑھنے کا فن مجھ سے سیکھا۔

ہمارے نزدیک قرآن عظیم اپنے موضوع کی ایک مستقل کتاب ہے۔ گزشتہ صفحات میں ہم بڑی تفصیل سے اس حقیقت کو بیان کر آئے ہیں کہ دین اسلام کا اساسی قانون صرف قرآن ہے۔ اور قرآن ہی حقیقت میں اصل دین ہے لیکن قرآن نے بعض چیزوں کا حکم دیا ہے۔ اور بعض کے کرنے سے منع کیا ہے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ قرآن کے ان احکام پر عہد نبوت اور خلافت راشدہ کے زمانہ میں کیسے کیسے عمل کیا گیا۔ اسی لئے ہمیں ایک ایسی فقہ کی کتاب چاہیئے۔ جس میں تصریح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں ادا کرتے تھے۔ مسلمانوں سے زکوٰۃ اس طرح وصول کرتے تھے۔ خرید و فروخت کے معاملات اس طرح طے ہوتے تھے۔ غرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر خلفاء راشدین کے عہد وفاق یعنی شہادت عثمانؓ تک قرآن کے احکام پر جس طرح عمل کیا گیا اس کی تفصیلات جاننے کی ہمیں ضرورت ہے۔ اور یہ چیز ہمیں موطا امام مالک میں ملتی ہے۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد صحابہ میں پہلے کی طرح اتفاق اور اجماع نہ رہا۔ حضرت علیؓ خلیفہ بنے تو باہمی جنگیں شروع ہوگئیں۔ لیکن حضرت علی مدینہ منورہ چھوڑ کر عراق تشریف لے گئے۔ اس سے یہ ہوا کہ مدینہ کی علمی فضا ان فتنوں سے محفوظ رہی۔ اور اہل مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے جانشینوں کے عہد میں جو علم سیکھا تھا، اس پر ان خانہ جنگیوں کا کوئی اثر نہ پڑ سکا۔ بنو امیہ کا دور آیا تو گو دولتِ اسلامی کا سیاسی مرکز دمشق میں

منتقل ہوگیا۔ لیکن اسلام کا علمی مرکز بدستور مدینہ طیبہ ہی رہا۔ اس طرح اہل مدینہ کے ہاں اسلام کے قرن اوّل کا علمی اثاثہ سلسلہ بہ سلسلہ قائم رہ سکا۔ موطا میں اہل مدینہ کے اسی علم کو مدون کردیا گیا ہے۔ چنانچہ امام مالک جب فرماتے ہیں "السنۃ التی لااختلاف فیھا عندنا کذا و کذا" تو اس سے ان کی مراد اہل مدینہ کے اسی علمی سلسلہ سے ہے۔ یہ علمی سلسلہ خلافت راشدہ سے شروع ہوکر بنو امیہ کے دور تک قائم رہا۔

رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد صحابہ کا دور آیا۔ اور صحابہ کی جگہ تابعین نے لی۔ تابعین کے عہد میں مدینہ منورہ میں سات فقہاء[۱] مشہور ہوئے۔ (۱) سعید بن مسیب (۲) عروہ بن زبیر (۳) قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق (۴) خارجہ بن زید بن ثابت (۵) عبید اللہ بن عبد اللہ بن مسعود (۶) سلیمان بن یسار (۷) ابوبکر بن عبد الرحمٰن بن حارث یا سالم بن عبد اللہ بن عمر یا ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف۔

ان فقہاء نے اہل مدینہ کے تمام علم کو محفوظ کردیا۔ امام مالک نے ان کے شاگردوں یعنی امام ابن شہاب زہری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ ظاہر ہے ان وجوہ کی بنا پر امام مالک کی کتاب موطا سے بڑھ کر حدیث و فقہ میں کسی اور کتاب کا صحیح ملنا ناممکن ہے۔

اس ضمن میں امام ابو منصور عبد القاہر تمیمی بغدادی متوفی ۴۲۹ھ کا بیان بھی توجہ کے قابل ہے۔ موصوف اپنی کتاب "اصول الدین" کے

---

[۱] مقدمہ المصفی صفحہ ۳۲

صفحہ ۳۱۱ میں لکھتے ہیں "صحابہ کرام میں سے چار بزرگ ایسے ہیں جنہوں نے فقہ کے جملہ ابواب پر گفتگو فرمائی ہے۔ اور وہ علیؓ، زیدؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ ہیں۔ جب یہ چاروں کسی مسئلہ میں متفق القول ہوتے ہیں تو اس مسئلہ میں سرے سے کوئی اختلاف پیدا ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کسی مسئلہ میں علیؓ دوسروں سے الگ رائے رکھتے ہوں تو ابن ابی لیلی، شعبی اور عبیدہ سلمان حضرت علیؓ کی رائے کی پیروی کرتے ہیں۔ اور جس مسئلہ میں زیدؓ اپنے تینوں ساتھیوں سے الگ ہوتے ہیں تو مالک اور شافعی ان مسائل میں ان کے اکثر ہمنوا ہوتے ہیں۔ اور خارجہ تو لازمی طور پر حضرت زیدؓ کا ساتھ دیتے ہیں۔ اور ابن عباس جن مسائل میں دوسروں سے اختلاف کرتے ہیں تو عکرمہ، طاؤس اور سعید بن جبیر ان کا اتباع کرتے ہیں۔ اگر ابن مسعود دوسروں سے کسی مسئلہ میں الگ ہوتے ہیں تو علقمہ اور اسود ان کی رائے کو لے لیتے ہیں۔ صحابہ کے بعد مدینہ منورہ کے سات فقہاء آتے ہیں۔ یہ سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر۔ خارجہ بن زید، قاسم بن محمد، سلیمان بن یسار، عبیداللہ بن عبداللہ بن مسعود اور ابوبکر بن عبدالرحمان بن حارث بن ہشام ہیں"۔

امام مالک اس سلسلہ کی آخری کڑی ہیں۔ اور ان کی مؤطا جامع ہے اہل مدینہ کے اس علم کی، جو صحابہ کرام کے عہد سے ان کے ہاں سلسلہ بہ سلسلہ چلا آتا تھا۔

صحیح بخاری اور مؤطّا

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اہل علم نے موطا کو کیوں موخر کر دیا۔ اور کتب حدیث و فقہ میں یہ کتاب جس تقدیم اور ترجیح کی مستحق تھی، اُسے وہ عام طور پر کیوں نہ ملی ؛ بات دراصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو علوم منقول ہیں، ان کی چار قسمیں کی گئی ہیں (الف) علم فقہ (ب) مغازی یعنی غزوں کے حالات اور سیر (ج) تفسیر (د) فتن و ملاحم۔ امام بخاری کی صحیح ان چار فنون پر جامع کتاب ہے۔ اور اس طرح کی جامع کتاب اور اس سے بڑھ کر احادیث کا کوئی اور صحیح مجموعہ نہیں ہے۔ یہ اسباب ہیں۔ جن کی بنا پر صحیح بخاری پر اہل علم ٹوٹ پڑے۔

امام ولی اللہ علماء کے عام رجحان کے خلاف قرآن مجید اور صرف قرآن مجید کو ہی اصل دین اور اسلام کا اساسی قانون مانتے ہیں اور جیسا کہ ہم پہلے ذکر چکے ہیں، شاہ صاحب نے قرآن کے جملہ مطالب کو علیحدہ علیحدہ ابواب میں تقسیم کیا ہے! امام ولی اللہ کے نزدیک فادی اعتبار سے قرآن کے ان ابواب سے ہر ایک باب بجائے خود مستقل اور کافی بالذات ہے۔ اور قرآن اپنے مطالب کو سمجھانے کے لئے نہ تو کسی پہلی کتاب کا محتاج ہے! ور نہ وہ بعد والوں میں سے کسی کے علم و عمل سے متاثر ہوتا ہے۔ البتہ اس امر کی بے شک ضرورت رہتی ہے کہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں، ان کے متعلق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اُسوہ معلوم کیا جائے۔ رسول اکرم علیہ الصلوۃ والسلام اور خلفاء

راشدین کے عہد میں جو اسلام کا خیر القرون یعنی سب سے بہتر زمانہ تھا، قرآن شریف پر جس طرح عمل کیا گیا۔ اس کی تفصیلات اہل مدینہ کے یہاں محفوظ تھیں۔ چنانچہ موطا ان مسائل کا ایک بہت اچھا نصاب ہے۔ الغرض قرآن پڑھنے کے بعد قرآن کے احکام کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اُسوہ جاننے کے لئے موطا کی بہر حال ضرورت پڑتی ہے۔

قرآن میں جن علوم کا بیان ہے۔ ان میں سے ایک علم تو احکام سے متعلق ہے، اس کے علاوہ قرآن میں جو اور فنون مذکور ہیں، ان کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے شاہ صاحب کے نزدیک ان چیزوں کی جو مغازی وسیر اور تفسیر و فتن و ملاحم کے ضمن میں منقول ہیں، چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ خلاصۂ مطلب یہ ہوا کہ امام ولی اللہ پہلے تو دین کو صرف قرآن میں منحصر جانتے ہیں۔ اور پھر قرآن کے جملہ مطالب و معانی کو سوائے احکام کے اپنی جگہ مستقل سمجھتے ہیں۔ اور ان کی افادیت کو کسی اور فن پر محمول نہیں کرتے۔ احکام کے لئے ان کے نزدیک موطا کو پڑھ لینا کافی ہے۔ ظاہر ہے ان وجوہ کی بنا پر جب کہ وہ قرآن کو مکمل جانتے ہیں۔ موطا جیسی فقہ کی کتاب کے سوا ان کی رائے میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اس لئے شاہ صاحب کا موطا کو اس قدر اہمیت دینا عین فطری تھا نیز شاہ صاحب کو امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی یاد تھا کہ مغازی، سیر اور فتن و ملاحم کا اکثر حصہ روایت کے اعتبار سے ٹھیک نہیں۔ چنانچہ امام ولی اللہ کا قرآنی مطالب کو سمجھنے کے لئے سوائے احکام کے

کسی اور کتاب یا فن پر انحصار نہ کرنا عین صواب تھا۔

مسند امام احمد بن حنبل

حضرت شیخ الہند مولینا محمود الحسن نے مجھے دو کتابوں کی خاص طور پر مطالعہ کی وصیت فرمائی تھی۔ آپ نے فنونِ حدیث میں میرا شغف دیکھا اور انھیں معلوم ہوا کہ میں حدیث کی تمام کتابوں کو جمع کرنے کا از حد ساعی ہوں تو حضرت نے مجھ سے فرمایا کہ اگر صحاح ستہ سے زیادہ پڑھنے کی ضرورت ہو تو مسند امام احمد کو کافی سمجھو۔ اور شرح حدیث کے سلسلہ میں آپ نے مجھے فتح الباری سے تمسک کرنے کا ارشاد فرمایا۔ لیکن جب میں نے شاہ صاحب کے طریقہ پر علم حدیث کو سمجھ لیا تو پھر مجھے صحاح کے بعد کسی اور کتاب کی حاجت محسوس نہیں ہوئی۔

مسند امام احمد کے متعلق شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ کتب احادیث کے دوسرے طبقے یعنی سنن ابو داؤد، جامع ترمذی اور نسائی کے مرتبہ کے قریب پہنچ گئی تھی۔ امام احمد نے اس کتاب کو اصل مانا ہے، جس کی مدد سے صحیح اور غیر صحیح حدیث میں تمیز ہو سکتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جو حدیث میری مسند میں نہ ملے۔ اُسے بالکلیہ رد کر دو اور ہرگز قبول نہ کرو[۱]

شاہ صاحب کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اس ضمن میں اپنی کتاب

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ

"عجالہ نافعہ" میں لکھتے ہیں" والد ماجد قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ فقیر کے نزدیک مسند امام احمد بھی کتب حدیث کے دوسرے طبقے میں سے ہے۔ اور یہ اصل ہے جس کی مدد سے ضعیف اور سقیم حدیث پہچانی جا سکتی ہے۔ اور اس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کونسی حدیث ایسی ہے جس کی اصل ہے۔ اور کون سی ایسی ہے، جس کی مطلقاً کوئی اصل نہیں لیکن خود مسند احمد میں بھی بہت سی ایسی ضعیف حدیثیں موجود ہیں کہ امام احمد نے انکی تصریح نہیں کی۔ چنانچہ مسند میں اس طرح کی جو حدیثیں مذکور ہیں بعد میں آنیوالے محدثین نے ان میں سی جن کی تصحیح کر دی ہے وہ بہتر ہو گئی ہیں۔ علمائے حدیث وفقہ نے اس کتاب کو اپنا پیشوا مانا ہے اور یہ واقعہ یہ ہے کہ فن حدیث میں مسند احمد کی حیثیت ایک رکن اعظم کی ہے۔"

مسند احمد میں ضعیف روایات کے خلط ملط ہونے کے یہ اسباب ہیں۔

(۱) امام احمد کے بیٹے عبد اللہ کی روائتیں بھی مسند احمد میں ملا دی گئی ہیں۔

(۲) جن روائیتوں کو امام احمد نے صراحتہً غیر صحیح کہا۔ اور مسند سے اُن کو کاٹ دیا تھا۔ کاتبوں نے وہ بھی اس میں درج کر دی ہیں۔

(۳) اس سلسلہ میں ایک اور مصیبت پیش آئی۔ امام احمد بن حنبل جب اپنے گھر میں عزلت نشین ہو گئے تھے۔ تو اسوقت آپ سے مسند پڑھی گئی۔ چنانچہ ان کے بیٹے عبد اللہ کے سوا مسند کا اور کوئی راوی نہیں ہے۔ اور عبد اللہ اتنا لائق، قابل اعتماد اور ثقہ نہیں ہے، جتنا کہ اس کتاب کی روایت کے لئے ضروری تھا۔ کاش یہ کتاب یا تو مسلمانوں کے عام مجمع میں پڑھائی جاتی۔ اور متعدد لوگ اس کی روایت کرتے۔ یا امام

صاحب کے لڑکے عبداللہ سے کوئی بڑا فاضل اور ثقہ ا

یہ حالات تھے، جن کے پیش نظر میں نے مسند کی طرف توجہ زیادہ ضرورت محسوس نہ کی تھی لیکن اس کے باوجود میں اس سے اسفد کرتا رہا۔ مسند امام احمد کا میرا یہ مطالعہ خاص خاص عالموں کے لئے تو مفید ہو سکتا ہے۔ لیکن عام طور پر اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت شیخ الہند کی وصیت تھی کہ شرح حدیث میں "فتح الباری" پڑھوں۔ چنانچہ میں نے فتح الباری سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے! اور اسی کا نتیجہ تھا کہ میں بخاری کو حافظ ابن حجر سے زیادہ صحیح کتاب مانتا تھا اور بخاری کی جن چالیس حدیثوں پر حافظ ابن حجر نے جرح کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ اس جرح کا کوئی جواب بن نہیں پڑتا۔ میں ان کا بھی جواب دینے کے لئے تیار تھا۔ بات یہ ہے کہ مجھے یہ برا معلوم ہوتا تھا کہ طالب علم کو حدیث کی جو پہلی مرکزی کتاب پڑھائی جائے۔ اس پر بھی اس کو کامل اعتماد نہ ہو۔ اور اس کے بعض حصے ایسے ہوں، جن کا پایۂ صحت ناقابل اطمینان ہے۔ اس لئے میری برابر یہ کوشش رہتی تھی کہ ابن حجر نے بخاری کی جن حدیثوں پر جرح کی ہے، ان کا جواب دوں۔

بخاری سے مؤطا کی طرف رجوع

میں نے ایک کافی زمانہ اس طرح گزارا۔ اس کے بعد جب میں نوجوان تعلیم یافتہ گروہ سے ملنے لگا، تو میرے لئے ان کو بعض چیزیں

سمجھانا مشکل نظر آئیں۔ اس سے شکوک پیدا ہونے لگے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ میں نے صحیح بخاری کا بالامعان مطالعہ کیا تھا۔ اور اس پر غور کرنے میں بڑی محنت کی تھی۔ چنانچہ جس طرح میں قرآن کی ایک سورت کی آیات میں تناسب اور ربط ڈھونڈھنے میں کوشاں رہتا تھا۔ اسی طرح میں نے صحیح بخاری کے ابواب میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ میں نے اپنے اس علمی مطالعہ اور فکری تگ و دو کی بعض چیزیں مولینا شیخ الہند کو سنائیں۔ آپ نے انھیں بہت پسند فرمایا۔ میں نے اس سلسلہ میں چند عام قواعد ضبط کرلئے تھے۔ لیکن میں انھیں لکھ نہیں سکا۔ میرے ذاتی مطالعہ کا یہ حاصل میرے پاس فتح الباری کا سے بھی زائد تھا۔ اور ظاہر ہے اس کی وجہ سے مجھے صحیح بخاری کے سمجھنے اور اس کی مشکلات کو حل کرنے میں بڑی آسانی ہوگئی تھی۔ لیکن اس کے باوجود جس قدر میری توجہ قرآن عظیم کی طرف بڑھتی گئی۔ میرے لئے نوجوانوں کو بخاری کی بعض احادیث کا سمجھانا مشکل ہوتا گیا۔ اس سے بخاری کے متعلق جو میرا یقین تھا۔ اس میں تزلزل پیدا ہونے لگا۔ میں اس کا کبھی قائل نہیں ہوا کہ دینی تعلیم اگر عربی مدارس کے طلبہ کو دی جائے تو ان کے لئے تو اطمینان بخش ہو۔ اور اگر وہی تعلیم کالجوں کے طلبہ کو دی جائے تو ان میں اطمینان پیدا نہ کرسکے۔ اب اگر ہماری دینی تعلیم واقعتاً ایسی ہی ہے تو ظاہر ہے یہ حقیقی اسلام کی تعلیم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ قرآن تو ساری دنیا کے لئے نازل ہوا ہے۔ اگر ہم کالجوں کے مسلمان طلبہ کو اس طریقہ پر قرآن نہیں سمجھا سکتے۔ جو طریقہ تعلیم عربی مدارس میں کامیاب ثابت ہوا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم غیر مسلموں

کو قرآن پڑھا سکیں۔

علم و عمل کی ان کوششوں کے ضمن میں صحیح بخاری کے بارے میں میرا وہ یقین قائم نہ رہا، جو اس سلسلہ میں مجھے پہلے حاصل تھا۔ چنانچہ فتح الباری میں ابن حجر نے بخاری کی احادیث کے متعلق جو تحقیقات کی ہیں۔ ان سے میری طبیعت غیر مطمئن ہونے لگی۔ اسے رحمت الٰہی کا ایک کرشمہ سمجھنا چاہیئے کہ اس زمانہ میں مجھے موطا امام مالک کی شرح "کتاب التمہید" از حافظ یوسف ابو عمر ابن عبد البر رحمۃ اللہ مغربی متوفی ۴۶۳ھ مل گئی۔ چنانچہ اس کتاب نے فتح الباری کی جگہ لے لی۔ میں حافظ ابن حجر کے مقابلہ میں حافظ ابن عبد البر کو بہت بڑا محقق مانتا ہوں۔ چنانچہ ایک طرف حافظ ابن عبد البر تھے اور دوسری طرف شاہ ولی اللہ کا اصرار تھا کہ حدیث و فقہ کی تمام کتابوں میں مؤطا کو ترجیح دینا لازمی ہے۔ الغرض میں اس کا قائل ہونے لگ گیا کہ امام مالک کی مؤطا میں وہ تمام مشکل حدیثیں نہیں پائی جاتیں۔ جن کا سمجھنا اس زمانہ میں بہت مشکل ہے۔ اب ان مختلف اثرات کا مجموعی نتیجہ یہ ہوا ہے کہ قرآن عظیم کے بعد حدیث اور فقہ کی تعلیم کے لئے میں یہ کافی سمجھتا ہوں کہ شاہ ولی اللہ کی کتاب "المسوی" جو موطا کی شرح ہے، پڑھ لی جائے۔ میرے نزدیک قرآن، اور اس کے بعد "المسوی" اسلام کی تعلیم کا ایک مکمل نصاب ہے۔ میں یہ اسلام ساری دُنیا کو سکھا سکتا ہوں۔ مسلمانوں کو ان کے ائمہ فقہ کے طریقے پر۔ اور غیر مسلموں کو عام حکمت کے اصولوں پر۔ چنانچہ تعلیم اسلام کے سلسلہ میں جہاں تک مجھے لوگوں سے واسطہ پڑا ہے، میں اس میں خدا

کے فضل سے کامیاب رہا ہوں اور خود اپنے اس تجربے کے بعد میں شاہ ولی اللہ کی اس تجدیدی کارنامہ کی عظمت کو سمجھ بھی سکا ہوں۔ میں نے آزما کے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ موطا کو "اصح الکتب" ماننے کی کیا قدر و قیمت ہے۔ اتفاق سے ہمارے بعد کے محدثین اس کی طرف قطعاً متوجہ نہیں ہوئے۔ میں ان کے علوم کو درجۂ تکمیل کے لئے تو جائز سمجھتا ہوں لیکن میرے نزدیک قرآن سمجھنے کے لئے ان کی تعلیمات کی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔

مولٰینا حمید الدین مرحوم سے بحث

مولٰینا حمید الدین مرحوم میرے بہت پرانے دوست تھے۔ قرآن مجید کی آیات کے ربط و تناسق کے مسئلہ میں ہمارا مذاق متحد تھا۔ اگرچہ ہم دونوں کے طریقہ اور اسلوب میں کسی قدر اختلاف رہا۔ وہ بائیبل مجھ سے بدرجہا بہتر جانتے تھے۔ اور میں حدیث ان سے زیادہ جانتا تھا جب تک میں ہندوستان میں رہا اور جب کبھی بھی ان سے ملاقات ہوتی، ہمارا حدیث کو ماننے نہ ماننے کا جھگڑا رہتا۔ اتفاق سے جس سال میں کابل روس اور ترکی کے طویل قیام کے بعد مکہ معظمہ پہنچا۔ اسی سال وہ بھی حج کو آئے۔ اس زمانہ میں ہماری تفصیلی ملاقاتیں ہوتی رہتیں۔ ہم دونوں کے افکار میں بے حد توافق پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن حدیث کے ماننے نہ ماننے پر وہاں بھی بحث شروع ہو گئی۔ ہم نے اصرار کیا کہ حدیث کو ضرور ماننا

ہوگا۔ اور ان کے انکار کی سختی سے تردید کی۔ تنگ آکر فرمانے لگے کہ آخر آپ کیا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ مؤطا امام مالک کو مانئے۔ فرمایا۔ ہم اُس کو مانتے ہیں۔ میں نے کہا کہ آج سے ہمارا اور آپ کا نزاع ختم ہے۔ ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لئے مجبور نہیں کرتے۔

اب رہا یہ سوال کہ صحیح بخاری میں میرے اشکالات کیا ہیں۔ اور میں ایک تعلیمیافتہ نومسلم کو وہ کتاب کیوں نہیں پڑھا سکتا۔ ان تفاصیل پر میں مجالس عامہ میں گفتگو کرنے کا روادار نہیں ہوں۔ اہل علم جو علوم دینی کی تکمیل کر چکے ہوں یا تکمیل کے قریب ہوں، ان کو میں سب کچھ کہدوں گا۔ واقعہ یہ ہے کہ میں نے اس وقت یورپ کا سفر کیا ہے، جب کہ وہاں بڑے زوروں پر انقلاب برپا تھا۔ اور انقلاب کے ہاتھوں ماضی کی ہر چیز کی پوری بیخکنی ہو رہی تھی۔ سیاست، معاشرت اور معیشت کے سارے نظام ٹوٹ رہے تھے۔ اور مذہب اور اُس کے عقائد حرفِ غلط کی طرح مٹ رہے تھے۔ بحمد اللہ میں اسلام کو شاہ ولی اللہ کے طریقہ پر سمجھ چکا تھا۔ اور اس کی تعلیم کو قرآن اور مؤطا امام مالک پر منحصر مانتا تھا۔ اس کی برکت تھی کہ میں انقلاب کی اس آگ سے جو زندگی کی ہر پرانی قدر اور مذہب کے ہر عقیدہ کو جلا کر بھسم کر رہی تھی۔ اپنا اسلام سالم لے کر نکل آیا۔

اس زمانہ میں اور ان حالات میں اسلام پر ثابت قدم رہنا۔ اور نیز غیر مسلموں پر اس کی حقانیت اور صداقت کو واضح کر سکنا، میرے نزدیک یہ شاہ ولی اللہ صاحب کے طریقہ ہی پر ممکن تھا۔ اس لئے میں شاہ صاحب

کی تجدید کو اسلام اور مسلمانوں کے لئے بہت بڑی برکت مانتا ہوں۔
کاش ہمارے اہلِ علم ادھر توجہ کریں۔ اور عربی مدارس اور کالجوں کے
نوجوان طلبہ میں سے جو ہماری قوم کی مرکزی طاقت ہیں، ہونہار افراد کو
جمع کر کے ان سب کو ایک شیرازہ میں باندھ دیں۔

باب چہارم

علم فقہ

۱

عرب

سورۂ جمعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے متعلق یہ تصریح کی گئی ہے کہ ان کے پہلے مخاطب "امیین" ہیں۔ "امیین" سے مراد عرب کے وہ قبیلے ہیں جنہوں نے قریش کی امامت کو تسلیم کر لیا تھا۔ دوسرے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد قرآن عظیم نے اس طرح واضح کیا ہے کہ ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام نے مل کر دعا کی تھی کہ ہماری نسل سے ایک امت مسلمہ پیدا کی جائے۔ اور یہ "بیت" یعنی خانہ کعبہ اس کا قبلہ اور مرکز ہو۔ ظاہر ہے اس امت مسلمہ کو ایک نبی کی ضرورت تھی۔ جو دینِ ابراہیمی کی صحیح معنوں میں تعلیم دے۔ اور ان کو تعلیم و تزکیہ کے ذریعہ اس قابل بنا دے کہ وہ ابراہیمی دین کو دنیا کی تمام قوموں

میں پہنچا سکیں۔ مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسلئے مبعوث ہوئے تھے کہ وہ قریش کی اصلاح کریں، ان کو تعلیم دیں اور ان کا تزکیہ کرکے ان کو اقوام عالم میں اسلام کا نقیب اور اس کی نشر و اشاعت کا حامل بنائیں۔

بے شک قریش حضرت ابراہیم کی اولاد میں سے تھے۔ اور حضرت ابراہیم کا وطن عراق اور پھر فلسطین تھا۔ لیکن قریش عربوں کے ساتھ مل جل کر عرب بن چکے تھے۔ سب سے پہلے حضرت اسماعیل عرب میں آکر آباد ہوئے۔ ان کی اولاد بہت پھیلی۔ اور آگے چل کر ان کے مستقل قبائل بن گئے۔ تورات میں ایک پیش گوئی ہے کہ اسماعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے بارہ سردار ہوں گے۔ ہم اس پیش گوئی کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ اولاد اسماعیل کے ذریعہ عرب میں ابراہیمی دین کی اشاعت ہوگی اور آگے چل کر ان کے بارہ سرداروں کی وساطت سے سرزمین عرب حنیفی ملت کا مرکز بنے گی۔

تورات کی اس پیش گوئی اور حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی دعا کی تکمیل یوں ہوتی ہے کہ ایک عرصہ دراز زمانہ گزرنے کے بعد قصی نام کا ایک سردار قریش کے منتشر قبیلوں کو مکہ معظمہ میں آباد کرتا ہے۔ وہ ان کی اجتماعی زندگی کو ایک نظم دیتا ہے۔ ان کے مختلف قبیلوں کو مختلف کام سپرد کرتا ہے۔ دارالندوہ بناتا ہے جس میں سب جمع ہوکر اپنے فیصلے کرتے ہیں۔ حج اور باہر سے آنے والوں کے لئے باقاعدہ

انتظام کیا جاتا ہے۔ یہ گویا تمہید ہے خاتم النبیین کی بعثت کی قصی بن کلاب کی یہ جماعت اپنے آپ کو حضرت ابراہیم کی اولاد میں سے سمجھتی تھی۔ اور حضرت ابراہیم محض اسماعیلی عربوں کے جد اعلیٰ نہ تھے، بلکہ یہی اور موسوی ملتیں بھی ان کو اپنا پیشوا مانتی تھیں۔ اس لئے قصی کی یہ جماعت محض عربوں کی سرداری پر اکتفا کرنا نہیں چاہتی تھی۔ ان کے بڑے بلند حوصلے تھے۔ یہ ایک طرف تو عرب قبائل کو اپنے زیر اثر بنانے میں کوشاں تھے اور دوسری طرف عراق و شام تک کے علاقوں میں اپنے تجارتی قافلوں کے ذریعہ رسوخ پیدا کر رہے تھے۔ ان کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ ان سب قوموں کو یکجا کر کے ایک مجمع الاقوام بنائیں۔ اور اس کی قیادت ان کے ہاتھ میں ہو۔ اُن میں خاندانی روایات کے طور پر یہ خیال نسلاً بعد نسلاً منتقل ہوتا چلا آرہا تھا کہ ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے ایک بہت بڑا نبی پیدا ہوگا، جو ہمیں تمام اقوام کا سردار بنادے گا۔ یہی جذبہ بنی اسرائیل میں بھی موجود تھا۔ چنانچہ اس بنا پر بنو اسماعیل اور بنو اسرائیل دونوں خاندانوں میں باہمی رقابت بھی تھی لیکن بنی اسرائیل کا یہ حال تھا کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد کسی اور کو ان کے برابر ماننے کے لئے تیار نہیں تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جو کام موسیٰ علیہ السلام نے کیا، ان کے نزدیک وہی ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا مصداق تھا۔ ظاہر ہے حضرت موسیٰ کی تعلیم تو بنی اسرائیل تک ہی محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہودیوں نے ابراہیمی دین کو سب قوموں کا دین بنانے کے بجائے فقط ایک خاندانی

یا زیادہ سے زیادہ ایک قوم کا دین بنا دیا تھا۔

بنی اسرائیل میں سے بے شک مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم غیر اسرائیلی لوگوں تک پہنچی۔ اور ان کے حواریوں نے صابئیوں یعنی آرین قوموں میں بھی مسیحیت کی اشاعت کی۔ لیکن ہوا یہ کہ خود بنی اسرائیل نے مسیح علیہ السلام کو ماننے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ یہود ان کی تعلیم سے بہت کم مستفید ہوئے۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہودیوں نے تو حضرت مسیح کا انکار کیا، لیکن حضرت مسیح کے ماننے والوں نے یہود کے نبی حضرت موسیٰ اور ان کی کتاب تورات کی سب سے زیادہ اشاعت کی۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی ان کشمکشوں کا اثر قریش کے اہل الرائے بزرگوں پر بھی پڑتا رہا۔ انہوں نے دیکھا کہ عیسائیوں نے کس طرح بڑی بڑی سلطنتیں قائم کر لی ہیں۔ مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ عیسائی ابراہیمی دین سے دور ہو گئے ہیں اور حنیفی ملت کی قیادت سنبھال نہیں سکے۔ یہودی تو ابراہیمی دین کی اشاعت میں ناکام ہو ہی چکے تھے۔ اس سلسلہ میں عیسائی بھی زیادہ کامیاب نہ ہوئے۔

قصی کی اس جدید تنظیم کے بعد قریش مکہ میں یہ حوصلہ پیدا ہو رہا تھا کہ ان میں سے کوئی بڑا آدمی پیدا ہو۔ جو ابراہیمی دین کی دعوت اور اس کے قیام کا مرکز بنے۔

قریش کا مکہ میں آباد ہونا اور قصی کے بعد ان میں ایک خاص نوع کی جماعتی زندگی کی ابتداء، اسے میں ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام

کی دُعا کا ایک نتیجہ سمجھتا ہوں۔ اس دعا کی تکمیل یوں ہو سکتی تھی کہ ایک اُمت ہو جو دنیا کی جملہ امتوں کی ہدایت کیلئے اٹھے۔ پھر اس امت کو بھی ایک امام کی ضرورت تھی جو ان کو تعلیم و تزکیہ کے ذریعہ دنیا میں ابراہیمی دین کی اشاعت کے لئے تیار کرے۔

انفرادیت اور اجتماعیت

بدقسمتی سے ایک طویل زمانے سے ہمارے اہل علم تاریخ کو انفرادی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ یہ مرض ہمارے ہاں مستبد بادشاہوں کے دور کی یادگار ہے۔ استبداد کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ جماعت کی بجائے فرد پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور تاریخ کے اُتار چڑھاؤ اور واقعات کے تغیر و تبدل کو اجتماعی قوتوں کی بجائے چند اشخاص کی کوششوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہماری تاریخ کی کتابیں قوموں کی مجموعی زندگی اور ان کے ارتقاء و زوال پر بحث کرنے کی بجائے بادشاہوں اور ممتاز افراد کے حالات کی کھتونیاں بن گئی ہیں۔ انفرادیت پسندی کا یہ رجحان ہے، جس نے ہمارے اہل علم کو اس طرف ڈال دیا ہے کہ وہ اسلام کی اجتماعی قوت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور ان کا سارا زور افراد کی شخصیتوں کو اُجاگر کرنے میں لگ جاتا ہے۔ چنانچہ قوموں کی زندگی اور ان کی ترقی میں جماعت کو جو اہمیت حاصل ہے، ہمارے اہل علم اس پر بحث کرنا ضروری نہیں سمجھتے مثال کے طور پر جب وہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی سیرت لکھنے بیٹھتے ہیں تو مکہ کی اجتماعی زندگی، قریش کا قومی نظم ونسق اور قصی کے عہد سے ان کی تنظیم و توسیع کے حالات، جن کا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور ان کے مشن سے بہت گہرا تعلق ہے، وہ ان باتوں کو مدنظر نہیں رکھتے۔ ان کے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور رسالت پر اس طرح غور کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو منظور تھا کہ ساری نسل انسانی میں سے ایک اکمل اور برتر انسان پیدا کرے۔ وہ فرد فرید اور بے مثال شخصیت آں حضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات اقدس ہے۔ ہر عالم کے سامنے سیرت نبوی کا بس یہ موضوع ہوتا ہے۔ جسے وہ اپنی علمی استعداد اور مخصوص فکری رجحان کے مطابق پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اس طرز پر ہمارے ہاں بڑی کثرت سے سیرت کی کتابیں لکھی جاتی ہیں۔

ہم نے جب سے یورپ کی سیاسیات کا براہ راست مطالعہ شروع کیا ہے، ہمیں اس انسانی اجتماع کے ساتھ ساتھ جو سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار تھا اس اجتماع کو دیکھنے اور اس کو سمجھنے کا بھی پورا موقعہ ملا ہے، جو اب محنت کش طبقے بنا رہے ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام دونوں کے لیڈر مذہب کے خلاف ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سوشلسٹ اپنے مافی الضمیر کو چھپانے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ وہ علانیہ اور برملا طور پر مذہب پر حملہ کرتے ہیں۔ لیکن سرمایہ دار معناً تو مذہب کی مخالفت میں ان کے ہمنوا ہیں، لیکن وہ بظاہر اس کا اعلان

نہیں کرتے۔ بات یہ ہے کہ یہ اپنی سیاسی مصلحتوں کے لئے مذہبی لوگوں کو استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ لوگ علانیہ مذہب کی مخالفت کرکے مذہبی طبقوں کی دشمنی نہیں خریدتے۔

سرمایہ داروں کا مذہب کی مخالفت نہ کرنا اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ مذہب کا بھلا چاہتے ہیں۔ اور دل سے اس کے مخالف نہیں۔ اس کے برعکس محنت کش طبقوں نے جو اجتماع بنایا ہے، ہم نے ان کی اس اجتماعی تحریک کا لادینیت سے کوئی طبعی ربط محسوس نہیں کیا۔ ہمارے نزدیک محنت کش طبقوں کی یہ تحریک اور لادینیت لازم و ملزوم نہیں۔ یعنی یہ ضروری نہیں کہ جب کبھی انسانیت کے پس ماندہ اور محنت کش طبقے کوئی اجتماع بنائیں، تو لابدی طور پر وہ اجتماع لادینی اور مذہب کے خلاف ہو۔ غرضیکہ قومی زندگی میں ہم فرد کی بجائے انسانی اجتماع کو اہم مانتے ہیں۔ اور ہم نے شاہ صاحب کی کتابوں میں دیکھا ہے کہ وہ بھی انفرادیت کی بجائے اجتماعیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ اب ہمارا حال یہ ہے کہ ہم نے اسلام کے بارے میں جو کچھ پڑھا ہے۔ وہ دیوبند سے پڑھا ہے۔ اور دیوبندی اسکول جیسا کہ ساری دنیا جانتی ہے شاہ ولی اللہ کے اساسی فکر پر مرتکز ہے۔ چنانچہ دیوبند کی تعلیم، یورپ کی سیاسیات کا مطالعہ، اور شاہ ولی اللہ کا فکر، یہ چیزیں ہیں جنہوں نے ہمیں تاریخ کے واقعات اور حوادث کو اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی بنا دیا ہے۔ لیکن یہاں ہم اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے

نزدیک اجتماعیت کے لئے لادینیت ضروری نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے انفرادیت کے مقابلہ میں اجتماعیت کو بہت زیادہ نمایاں نہیں کیا۔ اُس وقت ملک کی جو حالت تھی وہ اس قسم کے افکار کا کھلم کھلا اعلان برداشت نہیں کر سکتی تھی لیکن زمانہ بدل گیا۔ بادشاہوں کا دور کبھی کا ختم ہو چکا۔ اب ہم شاہ پرستی کے عہد سے بہت آگے نکل چکے ہیں۔ ظاہر ہے مجھے اس زمانہ میں اور ان حالات میں کیا ضرورت ہے، اور کون سا امر اس بات کا مستقاضی ہے کہ شاہ صاحب کی طرح میں بھی اسلام کی اجتماعی تحریک کو نمایاں کرنے میں تامل کروں۔ مجھے اس بات کو برملا کہنے میں زیادہ سے زیادہ یہی نقصان ہوگا کہ میرے دوستوں میں سے جن لوگوں نے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت کو غور سے نہیں پڑھا، وہ میری مخالفت پر ڈٹ جائیں گے۔ لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ ہمارے یہ طبقے کافی کمزور ہو چکے ہیں۔ اب ان کمزور طاقتوں کی رعایت کرنا اور ان کو گزند پہنچنے کے ڈر سے اپنی بات نہ کہنا بے کار سی چیز ہے۔ شاہ صاحب کے زمانہ میں مسلمانوں کے ان طبقوں کے پاس پھر بھی تھوڑی بہت طاقت موجود تھی۔ اور اس کی حفاظت کے لئے شاہ صاحب نے اگر مصلحتِ وقت کا خیال رکھا تو ٹھیک کیا۔ لیکن اس دو سو برس کے اندر سب کچھ لٹ چکا ہے۔ کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہی جس کی حفاظت کے لئے مصلحتِ وقت کا خیال دل میں لایا جائے۔ اس بناء پر اور ان حالات

میں میں نے اپنے زندگی کا یہ مقصد بنا لیا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی اصلی تعلیم کو بے نقاب کرکے علی الاعلان تمام نوع انسانی کے سامنے پیش کردوں۔

قرآن اور اجتماعیت

اس فیصلے کے بعد پہلا اثر میرے افکار پر یہ ہوا کہ مجھے قرآن شریف کی تفسیر پر نظرِ ثانی کرنی پڑی۔ چنانچہ میں نے انفرادی رجحان کے پیش نظر قرآنی تعلیمات سے جو مطالب پہلے اخذ کئے تھے۔ میں نے ان کو خارج کرکے اسلامی اصولوں کی اجتماعی روح کو قائم رکھنا اپنے لئے ضروری قرار دیا۔ مجھے اس امر کا یقین ہو چکا تھا۔ اور میں نے اس حقیقت کو خوب جان لیا تھا کہ قرآن کو اس طرح سمجھے بغیر اُسے دنیا کی اقوام کے سامنے پیش کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔ اگر قرآن شریف کی تعلیم کا لب لباب صرف یہ ہو کہ وہ ایک اکمل ترین انسان کے ذریعہ نازل ہوئی ہے، اس لئے تمام دنیا کو قرآن کا یہ پیغام سُننا چاہیئے تو مجھے اندیشہ ہے کہ ہر قوم اپنے بزرگ اور مقتدا کو اکمل ثابت کرنے کی کوشش کرے گی اور خاص طور پر مسیحی قومیں حضرت عیسیٰ کو برتر ثابت کریں گی۔ ظاہر ہے اس طرح قرآن کا جو مقصد ہے، وہ کبھی پورا نہیں ہو سکتا۔

برعکس اس کے میں اب فرد کی بجائے جماعت پر زور دیتا ہوں۔ اور انفرادیت کے خلاف اجتماعیت کا قائل ہوں۔ میرے نزدیک

حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی دُعا کا پہلا نتیجہ تو یہ تھا کہ مکہ میں قریش کی اجتماعی حیثیت معرضِ وجود میں آئی۔ کیونکہ قریش کا طبقہ ہی اجتماع ہی ابراہیمی دین کا محافظ اور پھیلانے والا بن سکتا تھا۔ البتہ ضرورت تھی اب ایسے فرد کی جو اُن کو تعلیم دے اور اُن میں قیادت کی صلاحیت پیدا کرے۔ یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرانجام دیا۔ لیکن دنیا کی دوسری اقوام تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کی تعلیمات سے قریش کے ذریعہ ہی متعارف ہو سکیں۔ اس لئے آپ کا تعلق باقی دنیا سے قریش کے واسطہ سے ہوا۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اُس وقت اقوام عالم نے اسلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ذریعہ نہیں جانا تھا۔ بلکہ وہ اُس اجتماعی تحریک کے بدولت جس میں قریش پیش پیش تھے، اسلام سے واقف ہوئیں۔ یعنی اسلام کو سمجھنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر زور ڈالنے کی بجائے اس اجتماعی تحریک کو سامنے رکھنا چاہیئے جو اس ذاتِ اقدس کے ارد گرد ظہور پذیر ہوئی تھی، اسلام کو اس طرح سمجھنے سے میرے بہت سے عقدے حل ہو گئے ہیں۔

قریش کے معاملہ میں بھی میں ان میں سے کسی خاص گروہ کی خصوصیت اور اس کے امتیاز کا قائل نہیں رہا۔ چنانچہ ہاشمیت، صدیقیت اور فاروقیت کے الفاظ میرے دماغ سے نکل چکے ہیں۔ ایک حدیث

میں آیا ہے کہ "الائمۃ من القریش" یعنی قریش میں سے امام ہوں گے۔
ایک اور روایت میں آیا ہے کہ بارہ سردار ہوں گے جو سب کے سب
قریش میں سے ہوں گے۔ اس بیان سے میرا مقصود یہ بتانا ہے کہ یہاں
قریش کا بحیثیت مجموعی ذکر کیا گیا ہے۔ قریش میں سے کسی خاص خاندان
کو مخصوص نہیں کیا گیا۔ لیکن بد قسمتی سے ہم نے چیزوں کو اجتماعی طور پر سمجھنا
چھوڑ دیا ہے۔ اور انفرادیت کے رجحان نے ہمارے دماغ خراب کر
دیئے ہیں۔

یہ اجتماعیت اور اجتماعی فکر ہی کا اثر ہے کہ میں سورہ بقرہ کی آخری
آیت "لانفرق بین احدٍ من رسلہ" سے یہ سمجھا ہوں کہ ہمارے لیئے
ضروری ہے کہ اللہ تعالے کے تمام انبیار پر ایمان لائیں۔ ان انبیار میں
سے ایک فرد اکمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چنانچہ جماعت انبیار کو
قطع نظر کرکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر غور کرنا میرے نزدیک
اب صحیح نہیں رہا۔ غلطی یہ ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے شخصی اوصاف میں اس قدر انہماک کر چکے ہیں کہ آپ کی پیدا کی ہوئی
جماعت کی قدر و قیمت ہماری نظروں سے جاتی رہی۔ ہمارے اس
غلط تخیل کو درست کرنے کے لیئے قرآن شریف کا ایک اشارہ کافی ہے۔
سورۂ "الفتح" میں "محمد رسول اللہ" کے ساتھ ساتھ "والذین امنوا معہ"
بھی ارشاد ہوا ہے۔ یعنی آپؐ کی تمام کامیابی کو آپؐ کی جماعت کا کام
بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث کی کتابوں میں ایک مشہور روایت ہے کہ

جس میں بیان کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت برسرِ حق رہے گی۔ اس کی تفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "ما انا علیہ و اصحابی" (یعنی جس طریقہ پر میں اور میرے اصحاب ہوں گے۔ اس پر چلنے والی جماعت برسرِ حق ہوگی) نقل کیا گیا ہے۔

ہمارے اس فکر کی تائید اس دعا سے بھی ہوتی ہے۔ جو قرآن عظیم نے ہمیں اسلامی عقائد پر ثابت قدم رہنے کے لئے سکھائی ہے۔ یہ دعا سورۂ فاتحہ میں مذکور ہے۔ اس میں "صراط مستقیم" کی تفسیر "صراط الذین انعمت علیہم" یعنی سیدھا راستہ وہ ہے جس کے چلنے والوں پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا۔ اب یہ لوگ جن پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا۔ ان کی تعین خود قرآن مجید نے کر دی ہے۔ اس کے نزدیک الذین انعمت علیہم انبیاء، صدیقین، شہدا اور صالحین کا گروہ ہے۔

اس سے زیادہ قرآن مجید کے اجتماعی تصور کے حق میں اور کیا دلیل ہو سکتی ہے لیکن معلوم نہیں ہماری کیوں ادھر توجہ نہ گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم نے اجتماعیت سے بے التفاتی برتی اور انفرادیت کی دلدل میں پھنس گئے۔

انٹرنیشنل انقلاب

قرآن کا اس طرح مطالعہ کرنے سے میرے دماغ پر دوسرا اثر یہ ہوا ہے کہ میں اب اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ کتاب دنیا کی تمام اقوام

کو ایک انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت دیتی ہے! ور اس کا مقصود اصلی یہ ہے کہ تمام انسانیت کو ایک نقطہ پر جمع کرے۔ دوسرے لفظوں میں قرآن کے پیش نظریہ ہے کہ دنیا کے سب دینوں سے اعلیٰ دین یعنی سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو ساری انسانیت پر جامع ہو، اس کی طرف لوگوں کو بلائے۔ اور اُن سے اس پر عمل کرائے۔ انٹرنیشنل انقلاب کا یہ مضمون میں نے قرآن مجید کی آیت "ھو الذی ارسل رسولہ بالھدیٰ و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ و لو کرہ المشرکون" سے استنباط کیا ہے۔

ہم تاریخ میں دیکھتے ہیں کہ ایک قوم ایک مذہب کو اختیار کرتی ہے۔ اور یہ مذہب اس کے قومی افکار و اعمال کا مقدس حصہ بن جاتا ہے۔ اس طرح دنیا میں ہر قوم کا اپنا علیحدہ علیحدہ دین وجود میں آگیا۔ اب قرآن تمام انسانیت کے لیئے ایک دین پیش کرتا ہے! ور اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنا قرآن کا مقصد ہے۔ اس کے لئے ظاہر ہے تمام اقوام میں انقلاب پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

قرآن کے اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی تھیں۔ ایک صورت تو یہ تھی کہ تعلیم و تربیت اور وعظ و ارشاد کے ذریعہ یہ دین تمام ادیان پر غالب آجاتا! اگر یہ چیز اس طرح ممکن ہوتی تو جنگ و جدل اور جہاد کی ضرورت ہی نہ پڑتی! ور تمام قومیں خوشی سے اس دین حق کو قبول کر لیتیں لیکن اوپر کی آیت کے آخری حصہ میں

"دلوکرہ المشرکون" کا جملہ بھی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مشرکوں کو یہ ناپسند ہے کہ وہ اس دین حق کا غلبہ دیکھیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اُن کی یہ ناپسندیدگی اور کراہت اس دین حق کی راہ میں ضرور حائل ہوگی۔ اس لئے ایک ایسی مرکزی طاقت کی لامحالہ ضرورت پڑے گی، جس کے زور سے اس دین کو غالب کیا جائے۔ یہ ہے انقلاب، اور چونکہ اس کا دائرہ ایک ملک یا قوم تک محدود نہیں۔ بلکہ یہ ساری انسانیت کو جامع ہے۔ اس لئے یہ انقلاب انٹرنیشنل ہوگا۔ چنانچہ قرآن دنیا میں اسی انٹرنیشنل انقلاب کا پیغام ہے۔

آج کل ہندوستان میں عام طور پر یہ خیال پھیلایا جا رہا ہے کہ عدم تشدد کے ذریعہ سے بھی اقوام پر غلبہ حاصل کیا جا سکتا ہے یعنی انقلاب کے لئے جنگ کرنا ضروری نہیں۔ چنانچہ عدم تشدد کو اس طرح ماننے والے کہتے ہیں کہ اب جو انقلاب ہوگا، وہ اس نئے طریقے پر ہوگا۔ ظاہر ہے اب تک انقلاب کا جو مفہوم لیا جاتا تھا۔ یہ چیز اس سے بالکل جدا ہے۔ عدم تشدد کے ذریعہ سے انقلاب کرنا، یہ خیال اب تک تو ایک نظریہ سے آگے نہیں بڑھا۔ اس لئے جب تک کہ اس پر عمل نہ ہو لے اور تجربہ کی کسوٹی پر اسے پرکھ نہ لیا جائے، اس کو حکم ماننا۔ اور انقلاب کے پہلے طریقوں کو اس کی وجہ سے منسوخ سمجھنا صحیح نہیں۔ میرے نزدیک انقلاب کی منزل میں ایک حد تک عدم تشدد کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ اور ذاتی طور پر میں ایک محدود زمانے کے لئے

عدم تشدد کی پالیسی اپنے لئے معین بھی کرچکا ہوں۔ اور میں یہ بھی سمجھتا ہوں کہ تاریخ میں بڑی بڑی مقدس ہستیوں نے عدم تشدد کی پالیسی کو ایک خاص وقت کے لئے اپنے لئے ضروری سمجھا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ انسانی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ عدم تشدد کے ذریعہ سے ان سے ہمیشہ کام نہیں نکل سکتا۔ اور کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی مقام پر تشدد کی ضرورت پیش آہی جاتی ہے۔

حزب اللہ

قرآن عظیم کا مقصد اگر انٹرنیشنل انقلاب مان لیا جائے۔ تو اس کے لئے تین چیزوں کا تعین ضروری ہے۔

(الف) انٹرنیشنل انقلاب کا "آئیڈیا"[لہ] یعنی نصب العین یا مطمح نظر

لہ آئیڈیا کا ترجمہ ہماری زبان میں عموماً مطمح نظر یا نصب العین کیا جاتا ہے، مگر یہ ترجمہ "آئیڈیا" کے مفہوم کو پوری طرح واضح نہیں کرتا۔ سیاسی اہل فکر اس اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ مختصراً اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک بہت بڑا مقصد ہے جو طریق عمل کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ ضرور بالضرور اسی شکل میں تکمیل پذیر بھی ہو۔ بلکہ یہ کہنا جائز ہے کہ "آئیڈیا" مکمل صورت میں کبھی متحقق ہو نہیں ہو سکتا۔ اس کا کام تو طریق عمل کی طرف فقط رہنمائی کرنا ہے۔ اس کی مثال ایک ستارہ کی سمجھئے کہ ہم اس سے اپنی جہت معین کرتے ہیں۔ اسی طرح انسانیت کو ایک ارفع اور اعلیٰ مقام پر لے جانے کے لئے ایک "آئیڈیا" مقرر کر دیا جاتا ہے اور فعال جماعتیں "اس آئیڈیا" کو اپنے سامنے رکھتی ہیں۔ اور اس کی مدد سے اپنا رخ درست کرتی رہتی ہیں۔ یہ "آئیڈیا" کہلاتا ہے۔ ہمارے ہاں ایک حد تک اس کی مثال قبلہ کی طرف منہ کرنے کی ہے۔

(ب) انٹرنیشنل انقلاب کا پروگرام
(ج) اس پروگرام کو چلانے والی مرکزی کمیٹی

ہر انقلاب کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ کوئی نہ کوئی جماعت یا پارٹی اس انقلاب کی پشت پناہ ہو۔ اور اُسے وہ اپنائے۔ اس انقلابی پارٹی کا ایک نہ ایک "آئیڈیا" ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے اسے پروگرام بھی بنانا پڑتا ہے۔ کوئی انقلاب ان تین چیزوں کے بغیر کبھی کامیاب نہیں ہوسکتا چنانچہ اُسے ضرورت ہوتی ہے، اول ایک آئیڈیا" کی، دوسرے ایک پروگرام کی اور تیسرے ایک پارٹی یا حزب کی جو اس پروگرام کو چلائے۔ میرے نزدیک اسلام ایک عالمگیر اور بین الاقوامی انقلاب کی دعوت دیتا ہے۔ اس انقلاب کا آئیڈیا" میں نے قرآن مجید کی آیت "ھو الذی ارسل رسولہ بالھدیٰ ودین الحق لیظہرہٗ علی الدین کلہ ولو کرہ المشرکون" مقرر کیا ہے۔ اس انقلاب کے پروگرام کی وضاحت سے پہلے اس پارٹی یا حزب کا تعین ضروری ہے، جس کے ہاتھوں یہ پروگرام نافذ ہوگا۔ قرآن کے انٹرنیشنل انقلاب کو جو پارٹی کامیاب بنانا اپنا مقصد حیات قرار دیتی ہے، اس کا نام قرآن کی زبان میں "حزب اللہ" ہے۔ حزب اللہ کے فرائض اور مقاصد کے سلسلہ میں قرآن عظیم کی مختلف سورتوں میں کافی ہدائتیں دی گئی ہیں، چنانچہ جہاں جہاں "یاایھا الذین اٰمنوا" وغیرہ سے قرآن میں مومنین کو خطاب کیا گیا ہے۔ اور ان کو بتایا گیا ہے کہ وہ کفار اور منافقین کے راستے پر نہ چلیں۔ یا فلاں فلاں حکم کی اس طرح پابندی کریں۔

ان تمام احکامات اور بیانات کو "حزب اللہ" کا پروگرام سمجھنا چاہیئے۔ قرآن نے "یا ایھا الذین آمنوا" کے ضمن میں اسی "حزب اللہ" کو مخاطب کیا ہے۔ اور یہ "حزب اللہ" مشتمل ہے اُن سب افراد پر، مردوں پر، عورتوں پر، عرب پر، اور عجم پر، جو کسی نہ کسی زمانے میں قرآن کے انٹرنیشنل انقلاب کو برسرکار لانا چاہئیں گے۔ اس "حزب اللہ" کا پہلا نمونہ مہاجرین اور انصار کا وہ گروہ ہے جسے قرآن نے "السابقون الاولون من المھاجرین والانصار" کا نام دیا ہے۔ اس گروہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور ان کے بعد قرآن کے انقلاب کو کامیاب کر کے دکھایا۔ ان کے بعد "حزب اللہ" کا سلسلہ منقطع نہیں ہو جاتا۔ بلکہ وہ برابر جاری رہے گا۔ ان بعد والوں کو قرآن نے "والذین اتبعوھم باحسان" سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں وہ سب مسلمان قومیں شامل ہیں جو قیامت تک قرآن کے پروگرام کو چلانے کے لئے سرگرم عمل رہیں گی۔

یہ ہے اسلام کے انٹرنیشنل انقلاب کا "آئیڈیا" اور اس کا پروگرام۔ اب سوال انقلاب کی مرکزی کمیٹی کا رہ جاتا ہے۔ میرے نزدیک قرآن کی آیت "السابقون الاولون من المھاجرین والانصار" اس مرکزی کمیٹی کا تعین کرتی ہے۔

مسئلہ خلافت و امامت

خلافت و امامت کے مسئلہ پر یہاں زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں۔

مگر اس موضوع کے متعلق یہاں ایک آدھ اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ خلافت راشدہ کے بعد مسلمان دو حصّوں میں بٹ گئے تھے۔ ایک گروہ اہلِ سنت کا تھا۔ اور دوسرا شیعیان اہلِ بیت کا۔ ہمارے اصول پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں کے اختلاف کا تدارک نہایت آسان ہے۔ ہماری رائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابوبکر صدیق رضؓ کو خلافت کے معاملہ میں سب پر مقدم کرنے کی وجہ یہ نہیں کہ ان کی ذات ایسے اعلےٰ کمالات کی حامل تھی کہ صحابہ کی پوری جماعت میں سے کوئی اور اُن کمالات میں حضرت ابوبکر رضؓ کا مقابل نہ تھا۔ بلکہ حقیقت صرف اتنی ہے کہ اسوقت مسلمانوں کی ایک مرکزی جماعت تھی، جس کے ہاتھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین چننے کا اختیار تھا۔ اس جماعت کا قرعۂ انتخاب حضرت ابوبکر پر پڑا۔ اس لئے ان کا فیصلہ قبول کرنا ہوگا۔ اگر یہ مرکزی جماعت حضرت علی رضؓ حضرت عثمان رضؓ یا حضرت عمر رضؓ کو ترجیح دیتی۔ تو مسلمانوں کے لئے ان کے اس فیصلہ کو ماننا بھی اسی طرح ضروری اور فرض ہوتا۔ دراصل منصب خلافت کے لئے جس قدر استعداد اور اہلیت ضروری تھی، وہ ابوبکر، عمر، عثمان، اور علی رضوان اللہ علیہم سب میں تھی۔ میرے خیال میں مسلمانوں میں خلافت کے مسئلہ میں یہ سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہونا چاہئے تھا کہ فلاں کو فلاں صحابی پر کیوں ترجیح دی گئی اور نہ اس سلسلہ میں فضائل اور مناقب گنانے مناسب تھے۔ اس سے یہ ہوا کہ مسلمانوں میں اس مسئلہ کے متعلق خواہ مخواہ

گروہ بندی پیدا ہوگئی حالانکہ بات صرف اتنی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے تعلیم اسلام کو چلانے کے لئے جو جماعت چھوڑی تھی، اس کا فیصلہ تھا کہ حضرت ابوبکر خلیفہ بنیں۔ یہ جماعت مہاجرین اور انصار میں سے سابقین اولین کی تھی۔ اور یہ وہ لوگ تھے جن پر اللہ تعالےٰ کا یہ ارشاد "رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ" یعنی اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے، صادق آتا تھا۔ ظاہر ہے صحابہ کی اس جماعت کا فیصلہ اللہ تعالےٰ کے ہاں پسندیدہ اور باعث خوشنودی تھا۔ اس لئے کسی کو ان کے فیصلے کے متعلق چون وچرا کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اسلام کے دورِ اوّل میں مرکزی کمیٹی کے اس طرح کے وجود کا تعین بظاہر میرے اپنے غور وفکر کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر "قرۃ العینین" اور "ازالۃ الخفاء" کو غور سے پڑھا جائے تو شاہ ولی اللہ صاحب کا رجحان فکر بھی اسی طرف مائل نظر آئے گا۔ میرا اس ضمن میں صرف یہ کام ہے کہ شاہ صاحب کی بات کو عام سمجھدار طبقے تک پہنچا رہا ہوں۔

عجم

"سورۂ جمعہ میں جہاں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "امیین" یعنی عربوں کے لئے مبعوث کئے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ آخر میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان کے علاوہ ان لوگوں کے لئے بھی جو

ابھی ان میں شامل نہیں ہوئے۔ سورۂ جمعہ کی پوری آیت یہ ہے کہ "ھو الذی بعث فی الامیین رسولاً منھم یتلوعلیھم آیتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلل مبین وآخرین منھم لما یلحقوا بھم وھو العزیز الحکیم"

(وہی ذات اقدس ہے جس نے "امیین" میں سے ان کے لئے رسول بھیجا۔ جو ان کو اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے۔ اور ان کا تزکیہ کرتا ہے۔ اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔ نیز اس ذات اقدس نے اس رسول کو ان لوگوں کے لئے بھی بھیجا ہے جو ابھی ان میں شامل نہیں ہوتے، بے شک یہ ذات بڑی عزت والی اور حکمت والی ہے۔

آیت "وآخرین منھم لما یلحقوا بھم" کی تفسیر میں ایسی روایات موجود ہیں، جن سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اس سے ایرانی قوم مراد ہے، ایران اس زمانے میں آرین یعنی صابئی قوموں کا مرکز تھا۔ اس سے پہلے ہندوستان کو یہ مرکزیت حاصل تھی۔ ہمارے نزدیک "وآخرین منھم" کے مصداق اہل ایران، ہندوستان والے اور اس ضمن میں جو اور ان کے ساتھ شامل ہوئے ہیں۔ "امیین" کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت یہ تو اسلام کا قومی منصب تھا۔ "وآخرین منھم" کو ہم قرآن حکیم کی بین الاقوامی تعلیم کا حاصل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جیسے "امیین" کے لئے ہے، ویسے ہی "آخرین" کے لئے بھی ہے۔ قرآن حکیم کی اس اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز

قریش تھا۔ قریش کی حکومت تقریباً پانچ سو سال تک رہی اس وقت کے ابتدائی دور میں قریش میں سے وہ بارہ سردار ہوئے، جن کی خوش خبری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ ان سرداروں نے قیصر و کسریٰ کی حکومتوں کو مٹا کر دنیا کے ایک بہت رقبے پر اپنی سلطنت قائم کی۔ قریش کی اس حکومت کو اگر سیاسی اعتبار سے جانچا جائے، تو وہ انسانیت کے لئے ایک نمونہ کی حکومت ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ولید بن عبدالملک نے ایک دفعہ کہا تھا کہ "داؤد و سلیمان علیہما السلام کی حکومت شام میں تھی۔ بے شک وہ نبی تھے۔ تم اس سے تو قطع نظر کر لو۔ اس کے بعد میری حکومت کو دیکھو اور مقابلہ کرو۔ کوئی اندھا نہیں جس کیلئے میں نے عصابردار مقرر نہ کیا ہو اور کوئی بھوکا اور بیمار نہیں ہے جس کو کھانا اور دوا نہ پہنچتی ہو۔"

ولید بن عبدالملک کی یہ حکومت ایک عرب بادشاہ کی حکومت ہے۔ خلیفہ راشد کی حکومت نہیں۔ خلیفہ راشد کی حکومت تو گویا ایک آئیڈیل (مثالی) حکومت ہے۔ اس کی نظیر پھر مسلمان پیدا ہی نہیں کر سکے۔ لیکن

لہ بخاری اور مسلم میں روایت ہے اور یہ الفاظ مسلم کے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قریش میں سے بارہ خلیفوں کے زمانہ تک اسلام کا اقتدار بڑے زوروں پر رہیگا۔ میرے نزدیک قریش کے یہ بارہ خلیفے حسب ذیل ہیں۔ چار خلفاء راشدین۔ پانچویں معاویہ جبکہ انہوں نے حسن رضؓ سے صلح کر لی تھی، چھٹے عبدالملک۔ ساتویں ولید۔ آٹھویں سلیمان، نویں ہشام۔ دسویں منصور، گیارھویں مہدی اور ان بارہ میں سے آخری خلیفہ ہارون ہے۔

کلہ حوالے کی کتابیں میرے پاس موجود نہ تھیں۔ اس لئے میں اس روایت کا سراغ نہیں لگا سکا۔
نور الحق العلوی

قریش کے ان بارہ سرداروں کی حکومت بھی کچھ کم شاندار نہ تھی. ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کی حکومت کو اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے. بیشک یہ لوگ اپنے گھروں میں قیصر وکسریٰ سے بھی زیادہ شاندار زندگی گزارتے تھے! اوران کے شاہی خاندان کے افراد بھی دولت وثروت کی نعمتوں سے پوری طرح متمتع ہوتے تھے۔ مگراس کے ساتھ ساتھ وہ انسانی اجتماع اوراسکی ضرورتوں کا بھی پورا خیال رکھتے اور سلطنتوں کے عمومی مفاد کو نظرانداز نہ کرتے تھے۔ بدقسمتی سے ہمارے مورخین نے تاریخ کو اجتماعی نظر سے دیکھنا چھوڑ دیا۔ اور بجائے اس کے وہ بحیثیت مجموعی کسی تحریک۔ حکومت یا اجتماع کو دیکھتے، وہ بادشاہوں کی خانگی زندگیوں کے پیچھے پڑ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری تاریخوں میں ان فرمانرواؤں کے ذاتی اور شخصی نقائص بہت بڑھا چڑھا کر بیان کئے گئے ہیں۔ اور اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ مورخ کے نزدیک جس خاندان کو حکومت ملنی چاہئے تھی، اس خاندان کی بدقسمتی سے حکمران خاندان سے جنگ ہے، ظاہر ہے ان حالات میں "قلم بدست دشمن" کا معاملہ تھا۔ اسلئے یہ مورخ اُن حکمرانوں کے متعلق جو کچھ بھی لکھتے کم تھا۔

ہمیں چاہیئے کہ اب ہم تاریخ کو اس طرح نہ پڑھیں۔ ایک بادشاہ نے عام انسانیت کے لئے جو کچھ کیا، ہمیں اُسے پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ چنانچہ اگر شاہانِ اسلام کے اجتماعی کام اچھے تھے تو ان کے شخصی نقائص اور ان کا ادروں سے تھوڑا سا مالی تفوق یہ ایسی چیزیں نہیں کہ ہم ان کو اتنی زیادہ اہمیت دیں۔ آخر مسلمانوں کے علاوہ اور قوموں میں بھی بادشاہ

گزرے ہیں، مسلمانوں کے ان فرمانرواؤں کا ان سے مقابلہ کیجئے۔ تو آپ کو کوئی شخص اس طرح انسانیت کا خادم نظر نہ آئے گا۔

بے شک اسلامی حکومتوں کا یہ عہد مطلق العنانی کا عہد تھا! ور بادشاہ جو چاہتے تھے کرنے کے مجاز تھے۔ لیکن اس زمانے میں ملک میں ایسی باا ثر جماعتیں بھی ہوتی تھیں۔ جو ان مطلق العنان بادشاہوں میں اعتدال پیدا کر لی تھیں۔ اور ان کو حد سے آگے بڑھنے میں روک دیا کرتی تھیں۔ یہ فقہا ر اور صوفیہ کی جماعتیں تھیں۔ فقہار قانون کو نافذ کرنے میں بالکل آزاد تھے۔ ایک فقیہ قاضی القضاۃ ہوتا تھا۔ اور ساری قلمرو کے قاضی اس کے ماتحت ہوتے۔ چنانچہ بادشاہ اِن قاضیوں کے فیصلوں میں کسی قسم کی مداخلت[1] نہیں کرتا تھا۔ اس طرح اسلامی قانون بادشاہ کی سیاست سے آزاد رہتا۔ اور اس کی سلطنت میں ایک مستقل حیثیت تسلیم کی جاتی۔ ہندوستان کی تاریخ میں ہمیں ایسی چیزوں کا علم ہے کہ اورنگ زیب عالمگیر کے نالائق جانشینوں نے اپنے سب سے بڑے قاضی کی اپنی خاص مجلس میں نہایت بے توقیری کی۔ اس پر قاضی مذکور کے بعض احباب نے اس کو شرم اور غیرت دلائی۔ قاضی کا

---

[1] سلطان سلیم عثمانی کا ایک مشہور واقعہ ہے کہ اس نے اپنی ماتحت عیسائی رعایا کو زبردستی مسلمان بنانے کا فیصلہ کیا۔ اس کے نزدیک ان کے مسلمان ہونے سے سلطنت کو استحکام حاصل ہوتا! ور آئے دن کے خرخشے ہمیشہ کے لئے مٹ جاتے۔ لیکن سلطان کے اس فیصلہ میں شیخ الاسلام مزاحم ہوئے! ور انہوں نے بتایا کہ قانون کبھی اس کی اجازت نہیں دے سکتا۔ گو سلیم بڑا مستبد، سفاک اور خودسر مشہور تھا۔ لیکن قانون کے سامنے اُسے سر تسلیم خم کرنا ہی پڑا۔

جواب یہ تھا کہ اگرچہ اس شخص نے میری ہتک کی ہے۔ لیکن چونکہ یہ قضا کے فیصلوں میں میرا قلم نہیں روکتا۔ اس لیے میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے اپنی شخصی ہتک گوارا کر لیتا ہوں۔

پہلے جب میں تاریخ کو انفرادی نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا تو میں قاضی کی بے عزتی کرنے والے بادشاہ محمد شاہ کا سب سے بڑا جرم اُس کے اس فعل کو قرار دیتا تھا۔ لیکن جب سے میرا زاویۂ نگاہ بدل گیا ہے اور میں تاریخ کو اجتماعی نظر سے دیکھنے لگا ہوں۔ میں اس ہتک کرنیوالے بادشاہ کی تعریف کرتا ہوں کہ سب خرابیوں کے باوجود اس میں یہ خوبی تو تھی کہ وہ قانون کی آزادی میں دخل نہیں دیتا تھا۔ اسلامی سیاست کی یہ خصوصیت کہ بادشاہ اور اس کے کارندے قاضی کے فیصلوں میں مخل نہیں ہوتے تھے منصور مہدی اور ہارون کے زمانہ سے ایک حقیقت بن چکی تھی۔ اور قریش کی ان حکومتوں کے آخر آخر تک اس پر نہایت سختی سے پابندی ہوتی رہی۔ یہ لوگ قاضی کے فیصلوں کو گویا خدا تعالےٰ کا حکم سمجھتے تھے۔ اور ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔

ملک کا دوسرا عنصر جو ان مطلق العنان بادشاہوں کی زیادتیوں اور بے اعتدالیوں کے آڑے آیا کرتا، صوفیہ کا گروہ تھا۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی متوفی ۵۶۱ھ بغداد میں اپنی خانقاہ میں بیٹھے خلفاء کے احکام پر تنقید کیا کرتے۔ اور خلفاء تھے کہ آپ کی ان باتوں کو شیر مادر کی طرح پی جاتے۔ عربی حکومت کا یہ آخری دور تھا۔ اس سے پہلے جب عربی

حکومت میں زیادہ قوت تھی۔ اور اس کے فرمانروا بڑی طاقت اور دولت اور اقبال کے مالک تھے۔ تو وہ صوفیہ اور زہاد کی صحبت اور نصیحت کو اپنی سعادت کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ خطیب بغدادی نے خلیفہ ہارون الرشید کے متعلق اس قسم کے بہت سے واقعات نقل کئے ہیں۔

اسلامی اجتماع کی قیادت پہلے تو عربوں کے ہاتھ میں رہی اس کے بعد عجم اس کے مالک بنے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے زمانے میں ایران فتح ہوا۔ قریش کی اموی خلافت کے دوران میں نو مسلم ایرانیوں میں سیاسی شعور پیدا ہوا۔ عباسی آئے تو اسلامی ایران ان کے ساتھ مل کر حکومت کا کام سیکھنے لگا۔ اس طرح خلفاء عباسیہ نے ایرانیوں کو حکومت کیلئے تیار کر دیا۔ بغداد میں تو ایرانی خلفاء عباسیہ کے وزیر اور ماتحت کی حیثیت سے اسلامی سلطنت میں شریک تھے لیکن ادھر مشرق میں انہوں نے اپنی مستقل حکومتوں کی بنا رکھی۔ چنانچہ جب بغداد زوال کے نرغے میں آیا تو مشرق میں بخارا کی حکومت کا زور بڑھ گیا۔ بخارا کی حکومت کمزور پڑی تو غزنی کا ستارہ چمکا۔ غزنی سے ایرانی مسلمانوں کا مرکز لاہور میں منتقل ہوا۔ اور لاہور آگے چل کر دہلی کے مرکز کا پیش خیمہ بنا۔ اب اگر اسلام کو محض عربی اقوام تک محدود کر دیا جائے اور عربوں کا عروج و زوال اسلام کے عروج و زوال کے مرادف سمجھ لیا جائے جیسا کہ عام طور پر ہمارے اہل علم کا دستور بن گیا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے مسلمانوں کی یہ تمام محنتیں جو بغداد، بخارا، غزنی، قاہرہ اور دہلی کے

مرکزوں کو با اقتدار اور شاندار بنانے میں صرف ہوئیں، سب بے کار تھیں۔ اور یہ سارے کے سارے مرکز اسلامی اجتماع کے حق میں دنبل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ بدقسمتی سے آج ہم اپنے عرب بھائیوں کو اسی غلط فہمی میں مبتلا دیکھتے ہیں۔ لیکن اس معاملہ میں ہمارا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے ہم نے اسلام کی اساسی حکمت کو بین الاقوامی قرار دیا ہے۔ اور ہم قرآن عظیم کو انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت کا حامل سمجھتے ہیں۔ اس وقت سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ جو جماعت یا گروہ بھی قرآن کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے میں کوشاں ہو، خواہ وہ عربوں میں سے ہو، یا عجم میں سے۔ وہ سب کے سب ایک ہی درجہ پر سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ اسی بناء پر ہمارے نزدیک قرآن کے مقاصد کو پورا کرنے والے عرب اور پھر ان کے بعد عجم ایک ہی درجہ پر آجاتے ہیں۔ اور جس طرح ہم قریش میں کسی خاندان کا امتیاز نہیں مانتے۔ اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ اور ان کی قومی برتری یا شخصی بڑائی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔ بیشک عرب اسلام کی اجتماعی تحریک کے امام ہیں۔ اور انہوں نے سب سے پہلے اسلام کے اصولوں پر ایک اجتماع بنایا چنانچہ وہ تمام انسانی نسلوں کے لیے قیامت تک قرآن کی اجتماعی زندگی کا ایک نمونہ ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب عربوں کی مرکزی قوت کمزور پڑ گئی۔ اور ان کا اقتدار باقی نہ رہا، تو خدانخواستہ اسلام بھی ختم ہوگیا، ہمارے نزدیک امیرالمؤمنین معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کی فتوحات

اور قسطنطنیہ یا ایران کے حملہ کی جسقدر عزت و منزلت ہے، سلطان[1] محمود غزنوی کی کشور کشائیوں کی بھی ہم ویسی ہی قدر کرتے ہیں۔ ہمارے ذہن سے عربی اور عجمی فرق کس طرح کلیتہً زائل ہو گیا ہے، یہ چیز اس کا ایک نمونہ سمجھئے۔

فقہ اور حدیث میں تطبیق

انقلابی تحریکوں میں ایک تو اساسی قانون ہوتا ہے۔ جو کبھی نہیں بدلتا۔ اس اساسی قانون کو عملی زندگی میں نافذ کرنے کے لئے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ایک مرکزی کمیٹی بنتی ہے۔ یہ مرکزی کمیٹی اپنی قوم کی طبعی خصوصیات کے مطابق ایک تفصیلی نظام مرتب کرتی ہے۔ جسے اس اساسی قانون کے ضمنی قواعد یا "بائی لاز" کہنا چاہئے۔ اساسی قانون اول درجے کی چیز ہے اور یہ تفصیلی نظام دوسرے درجہ پر ہوتا ہے۔

اسلام کی انقلابی تحریک کا پہلا مرکز حجاز تھا حضرت علیؓ خلافت کو عراق

---

[1] شاہ ولی اللہ صاحب "تفہیمات الٰہیہ" صفحہ ۲۴۶ میں لکھتے ہیں "کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ سلطان محمود غزنوی کا زائچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زائچہ سے پوری شاہبت رکھتا تھا" شاہ صاحب کے الفاظ ملاحظہ ہوں "در کتب تاریخ یافتہ می شود کہ زائچہ سلطان محمود غزنوی با زائچہ طالع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشابہت تمام داشت۔ از جہت مواضع کواکب سیارہ و مناظرات آنہا و قران علویین و مسعودیت شمس و مریخ و ماتواں پس فتوح و مجاہدات عظیمہ از سلطان محمود بظہور رسید"۔

لے گئے۔ لیکن اسلامی مرکزیت بدستور مدینہ میں رہی۔ بنو امیہ نے دمشق کو پایۂ تخت بنایا۔ مگر اسلام کی اجتماعیت کا مرکز مدینہ منورہ ہی رہا۔ عباسیوں نے زمام خلافت سنبھالی اور منصور نے اپنا نیا دارالخلافہ بنایا تو سیاسی مرکزیت کے ساتھ ساتھ اسلام کی علمی مرکزیت بھی بغداد میں منتقل ہو گئی۔ بغداد میں سلطنت کے کاروبار میں نومسلم ایرانی عباسی عربوں کے ساتھ برابر کے شریک تھے۔ چنانچہ بنی عباس میں سے خلفاء بنتے اور ایرانی وزیر ہوتے۔ ایرانی وزیر جب اپنی ایرانیت میں ایک حد سے آگے بڑھ جاتے تو عباسی خلفاء ان کو قتل کرا دیتے تھے۔ چنانچہ منصور کے ہاتھوں ابو مسلم خراسانی قتل ہوا۔ خلیفہ مہدی نے ابو عبیداللہ اور ابو عبداللہ کو موت کے گھاٹ اتارا۔ ہارون الرشید نے برامکہ کے تمام خاندان کو نیست و نابود کر دیا۔ مامون جو خود اپنے وزیر فضل بن سہل کا تربیت یافتہ تھا۔ اس نے اپنے اس "ذو الریاستین" وزیر فضل بن سہل کو بھی نہ چھوڑا۔ اور اسے اس کو بھی قتل کرانا ہی پڑا۔ اس کے بعد خلفاء ہی کمزور ہو گئے۔ اور معتصم کے بعد واثق اور واثق کے بعد متوکل مسند خلافت پر آیا تو اقتدار سلطنت بہت حد تک ایرانی وزیروں اور ایرانی سرداروں کے ہاتھ چلا گیا۔ مطلب یہ ہے کہ گو عباسیوں نے شروع شروع میں ایرانیوں کو نہایت سختی سے آگے بڑھنے سے روکا تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ ایرانی حکمرانی کے آداب سیکھتے گئے۔ اور ایک وقت آیا کہ عباسی خلفاء ایرانی وزیروں اور ایرانی قائدوں کے اشاروں پر چلنے پر مجبور ہو گئے۔

یہاں ہم اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایران اور خراسان یعنی ترکستان کے درمیان کوئی حقیقی تضاد نہیں ہے۔ ایرانی اور ترک دونوں ایک ہی قوم کے شعبے ہیں۔ عام طور پر معتصم سے پہلے جو وزرا رہے انھیں ایرانی کہا جاتا ہے۔ اور معتصم کے بعد عباسی خلافت پر جن کا غلبہ ہوا، انھیں ترک کا نام دیا گیا ہے۔ ہم ایرانی اور ترک کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک معتصم سے پہلے اور معتصم کے بعد کا ایک ہی دور ہے۔ اور اسے ہم ایرانی دور کہتے ہیں۔ وسط ایشیا کے ترک غلام ایرانی تہذیب کے ماتحت تعلیم پاتے۔ اسی تہذیب و تمدن میں رنگے جاتے اور اس کے بعد وہ کاروبار حکومت کو سنبھالتے تھے۔ سلطان محمود غزنوی کو دیکھئے۔ وہ نسلاً ترک ہے مگر اس کے دربار میں ایرانیت کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ اسی طرح ہندوستان میں جس قدر سلاطین ہوئے وہ عموماً ترکی نسل سے تھے۔ مگر ان کی زبان، ان کا تمدن، ان کی تہذیب اور فکر و فلسفہ سارے کا سارا ایرانی تھا۔ چنانچہ ہم ان کو ایرانی ہی مانتے ہیں۔ ہمارے خیال میں ایرانی تہذیب کو حاصل کئے بغیر ان ترک خاندانوں میں سے کوئی بھی حکومت کے کسی منصب پر نہیں پہنچ سکا۔

تہذیب و تمدن کی باہمی یگانگت کے پیش نظر ایرانیوں اور ترکوں کو ایک سمجھنے کا خیال دراصل ہمارے اسی اجتماعی فکر کا نتیجہ ہے۔ جس کے ماتحت ہم نے قریش کے مختلف خاندانوں کی آپس کی تمیز روا نہیں رکھی اور پھر قریش اور دوسرے عربوں کو بھی ایک سمجھا ہے۔ اسی طرح ہم ایرانیت کو بھی

ایک مانتے ہیں۔ اور ترکوں اور ایرانیوں کو دو الگ الگ قومیں نہیں سمجھتے۔ چنانچہ جس طرح سورۂ جمعہ کی آیت میں سے " امیین " کا مصداق ہمارے نزدیک عرب اور عربیت ہے اسی طرح " و آخرین منھم " سے ہم ایران اور ایرانیت مراد لیتے ہیں۔ لیکن ایرانی اشخاص کی ہماری نگاہ میں زیادہ قدر و قیمت نہیں۔ ایرانیت سے ہماری مراد یہاں ایرانی تہذیب سے ہے اس معاملہ میں وہی چیز اصل ہے۔

حجازی اور عراقی فقہ

قرآن جیسا کہ ایک سے زیادہ بار ہم لکھ آئے ہیں، اسلام کی اجتماعی تحریک کا اساسی قانون ہے۔ یہ اساسی قانون غیر متبدل ہے۔ خلافتِ راشدہ کے زمانہ میں اس قانون کی بنیادوں پر عربی ذہنیت کے مطابق ایک تفصیلی نظام بنا۔ اس کو ہم حجازی فقہ کہتے ہیں موجودہ اصطلاحات کی رُو سے آپ فقہ کا ترجمہ " بائی لاز " کر لیجئے۔ یہ حجازی فقہ خلافت راشدہ کے دور اتفاق تک کی پیداوار ہے۔ بعد میں اسی حجازی فقہ کو امام مالک نے مؤطا میں مرتب کیا۔

اسلام کی مرکزی طاقت مامون کے عہد سے ایرانیوں کے ہاتھ میں آئی تو فقہاء کو اس امر کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ قرآن کے اساسی قانون کے ساتھ عربی " بائی لاز " کے علاوہ ایرانی " بائی لاز " بھی بنائے جائیں۔ اس طرح اسلامی فقہ کا عراقی اسکول معرضِ وجود میں آیا۔ فقہ کے اِس

اسکول کی ابتدا یوں ہوئی کہ خلافت راشدہ کے عہد میں صحابہ کرام کا ایک گروہ جن کا کہ شمار فقہا میں سے ہوتا تھا خلیفہ کے ساتھ بطور مشیر رہا کرتا تھا جب عراق فتح ہوا اور اس میں ایک مرکزی شہر آباد کرنے کی ضرورت پڑی۔ اور اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کو عراق میں اسلامی قانون کو مرتب کرنے کی فکر بھی لاحق ہوئی تو آپ نے اپنے مشیروں میں سے عبداللہ بن مسعود کو بطور استاد اور معلم عراق بھیجا۔ بعد میں عراق میں جو فقہ تیار ہوئی۔ وہ ان فقہا کی محنتوں کا نتیجہ تھی جنہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی صحبت میں تربیت پائی تھی۔

اس ضمن میں حافظ ابن عبد البر نے اپنی کتاب "الاستیعاب" میں یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمر نے عبداللہ بن مسعود کو عمار بن یاسر کے ساتھ کوفہ بھیجا۔ اور کوفہ والوں کو لکھا کہ میں عمار بن یاسر کو امیر اور عبداللہ بن مسعود کو معلم اور وزیر بنا کر آپ لوگوں کے پاس بھیج رہا ہوں۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معزز صحابہ میں سے ہیں اور دونوں کے دونوں جنگ بدر کے شرکا میں سے ہیں۔ تمہیں چاہیئے کہ ان دونوں کی پیروی کرو۔ اور ان کی بات سنو۔ میری خواہش تو یہ تھی کہ عبداللہ بن مسعود کو اپنے سے جدا نہ کروں لیکن میں نے تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر مقدم جانا۔

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ حضرت عمر بیٹھے ہوئے تھے کہ عبداللہ بن مسعود تشریف لائے۔ حضرت عمر نے آپ کو آتے دیکھا تو فرمایا "مجسمہ فقہ" آرہے ہیں۔ ابن مسعود کا قول ہے کہ میں ان سے کتاب اللہ کا علم تو زیادہ رکھتا ہوں۔ لیکن ان سے بہتر نہیں ہوں۔[۵]

---

۵ استیعاب صفحہ ۳۶۱/۲ و ۳۶۳/۲۔ وحلیۃ الاولیاء۔ لابی نعیم صفحہ ۱۲۹/۱ وازالۃ الخفاء ۲۔

الغرض عراق کے فقہا حضرت عبداللہ بن مسعود کے علم کے وارث بنے۔ اور جس طرح امام مالک نے اہل مدینہ کے فقہاء کا علم موطا میں منضبط کر دیا، اسی طرح امام ابوحنیفہ کے ذریعہ اہل عراق کی فقہ محفوظ ہو گئی۔ نیز امام ابوحنیفہ نے اپنے شاگردوں کی ایک ایسی جماعت بھی تیار کر دی تھی، جو آگے چل کر نئی نئی پیدا ہونے والی حکومتوں کے لئے ان کی قانونی ضروریات کو پورا کر سکی

حسن اتفاق سے خلیفہ ہارون رشید کے زمانہ میں امام ابوحنیفہ کے دو شاگردوں کو سلطنت کا قانون مرتب کرنے اور اس کے نفاذ کی ذمہ داری سپرد کی گئی۔ امام ابوحنیفہ کے ایک شاگرد امام ابو یوسف علیہ تو قاضی القضاۃ مقرر ہوئے اور امام محمد نے فقہا کی تعلیم اور تربیت اپنے ذمہ لی۔ اس عہد میں عراقی فقہ نے اتنی ترقی کی۔ اور امام ابوحنیفہ کے شاگردوں کی تعلیم اور صحبت سے اتنے اچھے فقہا پیدا ہوئے کہ بغداد کے بعد جب ایرانی مسلمانوں کا مرکز بخارا بنا۔ اور بخارا کے بعد غزنی، لاہور اور آخر میں دہلی کا مرکز وجود میں آیا تو عراقی فقہ اپنی وسعت فکر اور اس کے فقہاء اپنی علمی استعداد کی بنا پر ان نئی نئی سلطنتوں کے لئے اسلامی "بائی لاز" بنانے میں برابر پورے اترتے رہے۔ اور اسلامی قانون کا پایہ اتنا بلند رہا کہ مسلمان سلاطین کو دوسری اقوام سے اپنا عدالتی قانون منوانے میں ذرا بھی دقت پیش نہ آئی۔

الغرض اسلام کی اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز مدینہ تھا۔ بعد میں دوسرا مرکز بغداد بنا۔ مدینہ کا مرکز خالص عربی تھا۔ لیکن بغداد کے رہنے والے

جو تمدن رکھتے تھے، وہ عربی اور ایرانی دونوں تمدنوں کا۔
میں جس طرح فارسی بولی جاتی تھی، اسی طرح عربی بھی مستعمل تھی۔ بغداد الملگی تاتاریوں کے ہاتھ سے تباہ ہوا تو عربی بولنے والی قوموں نے قاہرہ کا رخ کیا۔ اور فارسی بولنے والی قوموں کا مرکز دہلی بنا۔ بے شک بغداد کے مرکز میں بھی ایرانیت اور عجمیت موجود تھی۔ لیکن ایرانیت نے جس شکل میں دہلی کے مرکز میں جنم لیا۔ اس میں اور بغداد کے ایرانی تمدن میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ بات یہ تھی کہ بغداد سے براہ راست حکومت دہلی نہیں پہنچی۔ بلکہ اسے راستہ میں بخارا اور غزنی کے مرکز سے گزرنا پڑا۔ بغداد کے بعد بخارا میں جو تمدن بنا۔ اس میں اور بغداد کے تمدن میں اتنا فرق تھا جتنا کہ دونوں شہروں کے رہنے والوں کی قومیت میں فرق ہوگا۔ اور اس طرح بخارا اور غزنی کے تمدنوں میں بھی فرق پیدا ہوا۔ اس کے بعد کہیں لاہور اور دہلی کا نمبر آتا ہے۔ ظاہر ہے دہلی میں آکر بغداد کے تمدن کی صورت بہت کچھ بدل گئی ہوگی۔ یہاں کی فضا اور تھی۔ اور پھر یہاں کے رہنے والے بھی غزنی، بخارا اور بغداد سے الگ طبائع اور جدا قومیتوں کے مالک تھے۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کی اجتماعی تحریک کا دہلی ایک مستقل مرکز ہے۔ اور اس مرکز میں اسلام کی ایک مستقل فقہ بھی نمو پذیر ہوئی۔ بدقسمتی سے دہلی کے اس اجتماعی زبان اور علمی مرکز کی تاریخ دوسرے اسلامی ممالک کے لوگ زیادہ نہ جان سکے۔ کیونکہ یہ عربی کی بجائے فارسی زبان میں مدون تھی۔

ہندوستان میں تدوین فقہ

مسلمان ہندوستان میں آئے تو انہوں نے سیاسی مرکز کے ساتھ ساتھ یہاں اپنا علمی مرکز بھی بنایا۔ اس علمی مرکز میں دو دفعہ تجدید کی کوشش ہوئی۔ پہلی دفعہ تغلقوں کے عہد میں فقہ میں کتاب "فتاویٰ تاتارخانیہ" مرتب کی گئی۔ یہ دراصل اسلامی فقہ کو جو نجار اسے یہاں پہنچی تھی، ہندوستان کے حالات کے ساتھ مطابق کرنے کی سعی تھی۔ "فتاویٰ تاتارخانیہ" کے مولف مولینا عالم بن علاء اندرپتی دہلوی متوفی سنہ ۷۸۶ھ ہیں۔ آپ نے یہ کتاب امیر کبیر تاتارخاں کے نام نامی پر لکھی تھی۔ دوسری دفعہ اورنگ زیب عالمگیر نے خود اپنی نگرانی میں "فتاویٰ عالمگیری" کے نام سے ہندوستان میں اسلامی فقہ کو مدون کرایا اور اپنی تمام قلمرو میں اس پر عمل کرنا واجب قرار دیا۔ عالمگیر کے بعد نادر شاہ کے حملے یعنی سنہ ۱۷۳۹ء - ۱۱۵۱ھ تک یہ قانون ہندوستان میں نافذ رہا۔

یہ ہے پس منظر فقہ حنفی کا بالعموم اور ہندوستان میں حنفی فقہ کا بالخصوص۔ اب ہم شاہ ولی اللہ کے عہد پر آتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی فقہ میں کیا تجدید کی۔ اب اس کی تفصیلات سُنئے۔

شاہ صاحب نے فقہ اپنے والد شاہ عبدالرحیم سے پڑھی تھی۔ اور شاہ عبدالرحیم فتاویٰ عالمگیری کے مصنفین میں سے ایک تھے۔ اسلامی ہندوستان کی علمی تاریخ میں عالمگیری دور کی بڑی اہمیت ہے۔ اس دور میں ہندوستان میں بڑے بڑے عالم پیدا ہوئے۔ چنانچہ ہمارے اس زمانے میں جس قدر بھی مشہور اور مرکزی

علمی تحریکیں ہیں، ان سب کے شروع کرنے والے ایسے علما رہیں، جو عالمگیری دور کے ممتاز فرد تھے۔ ان میں سے ایک تو شاہ عبدالرحیم ہیں، جن سے تحریک ولی اللٰہی کی ابتدا ہوئی۔ ان کے علاوہ ایک شیخ محب اللہ بہاری متوفی ۱۱۱۹ھ ہیں، جن کی اصول اور معقول پر کتابیں ہمارے یہاں اب تک مروج ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ہندوستانی علم اور اس کا طریقہ تعلیم دوسرے اسلامی ملکوں میں متعارف ہوا۔ شیخ محب اللہ عالمگیری دور کے نامور فاضل تھے۔ عالمگیر کے بیٹے شاہ عالم نے موصوف کو تمام سلطنت کی صدارت سپرد کی۔ اور انھیں "فاضل خاں" کا خطاب عطا کیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی فکری تربیت اور ان کے علمی اساس میں ہم ان کے والد شاہ عبدالرحیم صاحب کو اصل مانتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم صاحب نے خود اپنے نامور صاحبزادے کو تعلیم دی تھی۔ چنانچہ انہوں نے ہی شاہ ولی اللہ کو قرآن کا ترجمہ تفسیروں سے الگ کرکے پڑھایا۔ اور اس طرح قرآن کے اصل متن کو ان کے لیے قابل توجہ بنایا۔ پھر آپ نے وحدۃ الوجود کے مسئلہ کو صحیح طریقہ پر حل کیا۔ اور اس کو اپنے صاحبزادے کے ذہن نشین کیا۔ نیز شاہ عبدالرحیم ہی نے حکمت عملی کو اسلامی علوم میں ایک باوقار اور اہم مقام دیا۔ الغرض یہ تین چیزیں یعنی قرآن کے متن کو اصل جاننا۔ وحدۃ الوجود کا صحیح حل اور اسلامی علوم میں حکمت عملی کی غیر معمولی اہمیت، شاہ ولی اللہ کے علوم میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور یہ تینوں کی تینوں شاہ عبدالرحیم صاحب کی تربیت کا نتیجہ ہیں۔ اس بنا پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کے تمام کمالات

کو عالمگیری دور ہی کا ایک اثر مانتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب اپنے والد کی وفات کے بعد بارہ سال تک دہلی میں درس دیتے رہے۔ چنانچہ جو کچھ انہوں نے اپنے والد سے سیکھا تھا، اس طرح تعلیم و تدریس کے ذریعہ اُن کے دماغ میں پوری طرح راسخ ہو گیا۔ اس کے بعد شاہ صاحب حجاز پہنچے۔ اور شیخ ابراہیم کُردی کے شاگردوں میں سے شیخ ابو طاہر مدنی سے اور شیخ حسن بن علی عجیمی متوفی سنہ ۱۱۱۳ھ کے شاگردوں میں سے شیخ تاج الدین قلعی کی صحبتوں سے مستفید ہوئے۔ شیخ ابو طاہر شافعی تھے۔ اور شیخ تاج الدین حنفی۔ حجاز میں ان مشائخ کے ساتھ رہنے کا اسے ایک نتیجہ سمجھئے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی اور شافعی فقہ کو ایک درجہ پر مان لیا۔

حجازی فقہ کو جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، امام مالک نے مؤطا میں مدون کیا۔ اور عراقی فقہ امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کے ذریعہ سلطنت اسلامی کا قانون بنی۔ امام شافعی امام مالک کے شاگرد ہیں۔ آپ کی کوششوں سے حجازی فقہ میں توسیع و ترقی ہوئی۔ اور وہ شافعی فقہ کے نام سے عراق کی حنفی فقہ کے مد مقابل بن گئی۔ امام شافعی کی فقہ کی کیا خصوصیات ہیں؟ اس موقع پر ہم ان سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ مگر یہاں صرف اتنا بتانا ضروری سمجھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب جب حجاز تشریف لے گئے تو آپ نے دیکھا کہ بڑے بڑے صوفیاء اور محدثین شافعی ہیں۔ دوسری طرف آپ یہ بھی جانتے تھے کہ سلاطین دہلی کی طرح عثمانی سلاطین بھی حنفی ہیں۔

[1] و [2] ان کے حالات کے لئے دیکھئے ابجد العلوم صفحہ ۹۰۶/۲ و انفاس العارفین۔

ان حالات میں ان جیسے عالم کی طبیعت والے کے لئے یہ کس طرح گوارا ہو سکتا تھا کہ وہ شافعی اور حنفی مذاہب فقہ کی اختلافات کو اپنا موضوع بناتے۔ اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوشش کرتے۔ یہ اسباب تھے جن کی بنا پر لامحالہ طور پر انھیں دونوں میں مابہ الاختلاف چیزوں کی بجائے مابہ الاشتراک امور کو تلاش کرنا پڑا۔ اس طرح آپ نے دونوں کے اختلاف اور تضاد کی بجائے دونوں کے توافق پر زور دیا۔ بات یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان کر آئے ہیں اسلام ایک بین الاقوامی اجتماعی تحریک ہے۔ اس میں جس طرح عربوں کو ایک مستقل حیثیت حاصل ہے، اسی طرح عجم بھی اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں۔ شاہ صاحب کی رائے میں ہر دو نے اپنے اپنے دور میں اسلامی اجتماع کو بنایا۔ بڑھایا اور ترقی دی۔ یہ تو دونوں قوموں کی سیاسی سرگرمیوں کا ذکر ہوا۔ علمی اعتبار سے بھی عرب اور عجم دونوں نے اسلامی فقہ کو پروان چڑھایا۔ عجم نے فقہ حنفی پیدا کی۔ اور یہ ان کے مذاق اور ان کے طبائع کے عین مطابق تھی۔ اور عربوں نے بالعموم فقہ شافعی کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ ان کے مزاج کے موافق تھی۔ غرضیکہ جس طرح عرب اور عجم دونوں قوموں نے مل کر اسلامی سیاست اور اس کے اجتماع کو ترقی دی، اسی طرح عربی اور عجمی ذہنیتوں اور دونوں کی علمی استعدادوں اور فکری میلانات نے اسلامی فقہ کو عروج پر پہنچایا۔ اس ضمن میں شاہ صاحب کی تجدید اور تحقیق یہ ہے کہ وہ فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں توافق پیدا کرتے ہیں اور وہ اس طرح کہ وہ ہر دو کو امام مالک کی موطا سے مستنبط مانتے

ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں ایک امر مشترک ہے۔ اور وہ امام مالک کی موطا ہے۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ اہل حجاز میں سے مدینہ والوں کی روایات کو مقدم جانتے ہیں، گو انہوں نے ابتدا میں تو اہلِ مکہ سے پڑھا تھا۔ لیکن بعد میں وہ مدینہ گئے اور امام مالک سے ان کی کتاب موطا پڑھ کر اپنی فقہ کی تدوین کی۔ اور اس میں حسب مناسب ترمیم بھی کی۔

ضمیمہ ۱۵
عراقی علماء میں سے امام ابوحنیفہ کے ایک شاگرد امام محمدؒ ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے تو عراق میں فقہ کی تحصیل کی۔ اس کے بعد وہ مدینہ گئے۔ اور وہاں امام مالک سے موطا پڑھی۔ اور اس کی مدد سے عراقی فقہ میں مناسب ترمیمیں کیں۔ بیشک آگے چل کر تو فقہ حنفی اور فقہ شافعی دو متقابل کے فقہی مسلک بن گئے، لیکن جہاں تک دونوں کی اصل کا سوال ہے۔ دونوں میں امام مالک کی موطا بطور امرِ مشترک کے تھی۔ شاہ صاحب نے یہ کیا کہ بجائے اس کے کہ بعد میں ان دونوں میں جو اختلافات پیدا ہوئے۔ ان پر زور دیتے، آپ نے ان کے اس مشترک امر کو واضح کیا۔ شاہ صاحب کی اس کوشش کا ظاہر ہے یہ عملی نتیجہ نکلنا چاہیئے تھا کہ حنفی اور شافعی کی مخاصمت ختم ہو جاتی۔ اور اس بنا پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں میں جو دھڑا بندی چلی آتی تھی وہ نہ رہتی۔

شافعی اور حنفی فقہ میں شاہ صاحب نے اس طرح توافق پیدا کیا۔ اس کے علاوہ حجاز میں آپ کو احادیث کے اسناد کی تحقیق کا بھی موقعہ ملا۔ اور

اس میں انہوں نے تفقہ بھی پیدا کیا۔ علم حدیث میں اس طرح مہارت پیدا کرنے کے بعد آپ اس نتیجہ پر پہنچے کہ حدیث کی پانچ صحیح کتابوں کی اصل بھی درحقیقت امام مالک کی موطا ہی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک صحیح بخاری، صحیح مسلم اور سنن ترمذی، ابوداؤد اور نسائی، یہ سب کی سب موطا کی متابعات اور اس کی شواہد مہیا کرنے والی کتابیں ہیں۔ شاہ صاحب کے اس اصول اور طریقہ تفقہ کی مدد سے ہم آج بھی صحیح احادیث کو اپنے اجتہاد سے صحیح ثابت کر سکتے ہیں۔

یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق اور تجدید علم فقہ میں اور علم حدیث میں۔ ہمارے فقہا نے عام طور پر مجتہد کے دو درجے قرار دیئے ہیں۔ ایک مجتہد مستقل۔ اور مجتہد مستقل کے ساتھ وہ دوسرے درجہ پر مجتہد منتسب کو مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مجتہد مستقل تو ایک زمانے سے پیدا ہونے بند ہوگئے ہیں۔ لیکن مجتہد منتسب ہمیشہ پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اور ان کے ذریعہ فقہ کی تجدید اور اس کی تحقیق ہوتی رہتی ہے۔ شاہ صاحب نے فقہ کی طرح علم حدیث میں بھی محدثین کو مجتہد مستقل کا درجہ دیا ہے۔ اور اپنی تحقیقات سے یہ بات ممکن بنا دی ہے کہ اب حدیث میں بھی مجتہد منتسب پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ صحاح ستہ میں موطا کو مقدم مانا جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے اتباع میں جو بھی حدیث کے محقق پیدا ہوں گے، وہ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد اور ترمذی میں سے خود صحیح حدیثیں نکالنے پر قادر ہو سکیں گے۔ وہ مذکورہ بالا کتب حدیث کو اس لئے صحیح

نہیں مانیں گے کہ ان کے مصنف بہت بڑے عالم تھے۔ بلکہ وہ شاہ صاحب کے طریقہ پر خود اپنی ذاتی تحقیق اور اجتہاد سے کام لیں گے۔ اور ائمہ حدیث کے معیار صحت کو پرکھ کر خود جان لیں گے کہ فلاں حدیث صحیح ہے یا نہیں۔

الغرض علم فقہ اور علم حدیث میں شاہ صاحب کی تمام بحث و نظر کا حاصل یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے جو حدیثیں صحیح ہیں، ان کے مطابق جو فقہی عالم فتویٰ دیتا ہے، اس کو ہر حال میں ترجیح دینی چاہیئے۔ خواہ وہ عالم شافعی ہو یا حنفی فقہ کا ماننے والا۔ شاہ صاحب کی فقہی تجدید کا یہ پہلا درجہ ہے، اور اسے آپ کے سفر حجاز اور وہاں کے قیام اور مطالعہ کا ثمرہ سمجھنا چاہیئے۔ حجاز میں رہنے اور وہاں بڑے بڑے محدثین اور صوفیہ کو شافعی فقہ کا پابند دیکھنے کے بعد عام علمار کی طرح شاہ صاحب کبھی اس بات کو قبول نہیں کر سکتے تھے کہ فقط فقہ حنفی تمام مسلمانوں کو ایک نقطہ پر جمع کر سکتی ہے۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ عربی بولنے والے ممالک عموماً شافعی اور مالکی مذہب رکھتے ہیں۔ اور خاص طور پر وہ لوگ جو سلطنت عثمانیہ کے مرکز سے بہت دور ہیں حنفی فقہ کو بہت کم جانتے ہیں۔ یہ اسباب تھے جن کی بنار پر شاہ صاحب اس نتیجہ پر پہنچے کہ حنفی اور شافعی فقہ کا مساوی درجہ تسلیم کیا جائے۔ نیز مؤطا کو اصل مان کر کتب احادیث میں سے جو معروف اور مشہور روایتیں ہیں۔ یا جن پر بالعموم عمل ہوتا ہے، ان کا انتخاب کر لیا جائے۔ اور اس ضمن میں شواذ اور غریب حدیثوں کو چھوڑ دیا جائے۔ اب اگر اس طرح کی کسی مشہور حدیث کے مطابق فقہ حنفی کی کوئی

روایت ہے، تو اس کو ترجیح دی جائے۔ اور اگر شافعی روایت ہے تو اس کو راجح مانا جائے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس تطبیق اور توافق کے بعد ایسی فقہ کو مسلمانوں کے بین الاقوامی مرکز میں قائم کردیا جائے تو ان سب کا فقہ کے معاملہ میں ایک نقطہ پر جمع ہوجانا آسان ہوجاتا ہے۔

شاہ صاحب کا حنفی فقہ کی طرف رجوع

شروع میں شاہ صاحب ایک طرف فقہ اور حدیث میں اس طرح کے توافق اور دوسری طرف حنفی اور شافعی فقہوں میں یوں مطابقت دینے کا خیال رکھتے تھے۔ اور ان کو امید تھی کہ حجاز میں اس فکر کو عملی جامہ پہنایا جا سکتا ہے۔ اور پھر وہاں سے تمام دنیائے اسلام بھی اس کو قبول کرنے کے لئے تیار ہوجائے گی اور اس طرح یہ نزاع ہمیشہ کے لئے ختم ہوجائے گا۔ مگر حجاز پہنچ کر آپ نے وہاں کے حالات کا مطالعہ کیا تو آپ کی رائے بدل گئی۔ چنانچہ تفہیمات الٰہیہ میں اس طرف اشارہ[1] موجود ہے۔

---

[1] امام ولی اللہ کو حجاز جانے سے پہلے ہندوستان ہی میں یہ الہام ہوا تھا کہ آپ کو مہدویت (اس سے انکی مراد مصطفویت سے ہے) کا درجہ دیا گیا ہے۔ مصطفویت نبوت کے بعد سب سے بڑا درجہ ہے۔ شاہ صاحب کے اس الہام کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ موجودہ نظام کو درہم برہم کردیا جائے یعنی محمد شاہ کے زمانے کی بوسیدہ سیاست کا قلع قمع کرکے از سر نو حکومت کو استوار کیا جائے۔ مگر شاہ صاحب نے اس الہام کو سمجھنے میں غلطی کی۔ اور آپ کو یہ خیال ہوا کہ اس الہام کا مقصد حجاز کے مرکز میں پورا ہوگا۔ چنانچہ وہ حجاز تشریف لے گئے۔ حالانکہ الہام کا تعلق ہندوستان سے تھا۔ حجاز جاکر دیکھا تو وہاں کچھ بھی نہ تھا۔ آپ وہاں سے واپس ہندوستان آگئے "تفہیمات الٰہیہ صفحہ ۱۲۰ ج ۲"

حجاز سے آپ واپس دہلی آگئے۔ اور دہلی ہی کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا۔ دہلی کے مرکز میں فقہ شافعی کی مطلقاً ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ ہندوستان میں جب سے اسلامی حکومت قائم ہے، یہاں فقہ حنفی ہی کا رواج ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہم ہندوستان میں فقہ حنفی کو خاص طور پر ضروری اور واجب مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمان بالعموم حنفی فقہ کے سوا کسی اور فقہ کو سرے سے جانتے ہی نہیں۔ گو ایران کے اثر سے یہاں شیعیت بھی آئی۔ لیکن شیعیت کا سوال ہی دوسرا ہے۔ اور یہاں ہمیں اس سے سردست بحث بھی نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ مسلمانان ہند کی غالب اکثریت حنفی فقہ کی پابند ہے۔ ہوا یہ کہ ہندوستان میں اسلام آیا، تو یہاں کے ایک بڑے حصے نے شروع میں اسے ایک اجنبی چیز سمجھا۔ مگر ایک عرصہ گزرنے کے بعد جب یہاں کے رہنے والوں اور مسلمانوں میں آپس میں میل ملاپ بڑھا۔ یہاں بڑی بڑی اسلامی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ صوفیہ اور حکماء نے اسلام کی تعلیم اور اشاعت میں کوششیں کیں۔ تو پھر کہیں جا کر ہندوستانی قوم نے اسلام کو اپنی چیز سمجھا۔ بعد اس کے ایک حصے نے اسے اپنا بھی لیا۔ چنانچہ ہندوستانی مسلمانوں کے دل و دماغ میں اسلام فقہ حنفی کی صورت میں جاگزیں ہوا ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک حنفیت ایک طرح سے ہندوستانی مسلمانوں کا قومی مذہب بن گیا ہے۔ اب اگر یہاں کوئی مصلح اور مجدد پیدا ہوگا تو اسے اپنے اصلاحی اور تجدیدی کام میں حنفی فقہ کی حتی الوسع رعایت کرنا ہوگی۔ اور فرض کیا اگر وہ

اس کی پروا نہیں کرتا، تو وہ کبھی اس سرزمین میں کام نہیں کر سکے گا۔ علاوہ ازیں ہندوستان میں حنفی فقہ اس قدر وسعت اور ترقی بھی حاصل کر چکی ہے کہ کسی صاحب تحقیق عالم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی کہ وہ حنفی فقہ سے باہر جانے پر مجبور ہو۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس نکتہ کو بڑی وضاحت سے اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں بیان کیا ہے۔ اور انہوں نے بارہا اس امر کی صراحت کی ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے[1] کہ میں اپنے ملک کے عوام کی فقہی مسلک میں مخالفت نہ کروں۔ اسی بنا پر ہم ایسے لوگوں کو جو شاہ صاحب سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور وہ حنفی بننا نہیں چاہتے۔ ہندوستان کی اسلامی اجتماعیت سے خارج مانتے ہیں۔ ہمارے نزدیک انھیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اہل ملک کے عام فقہی مسلک کی مخالفت بھی کریں اور ان کے قومی معاملات میں دخیل بھی ہوں۔ اپنے اِس دعوے میں شاہ صاحب کی اوپر کی سند ہمارے لئے حجت ہے۔

حنفی فقہ کو ضروری نہ ماننے والے ہندوستانی علماء کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ عالم ہیں جو یوں تو شاہ صاحب کے اتباع میں سے ہیں۔ لیکن

---

[1] فیوض الحرمین میں ایک مقام پر لکھتے ہیں "بعدازاں میرے دل میں یہ بات ڈالی گئی کہ خدا تعالےٰ کو یہ منظور ہے کہ تمہارے ذریعہ امت مرحومہ کے شیرازہ کو جمع کرے۔ اس لئے تمہارے لئے ضروری ہے کہ کہیں اس قول کے مصداق نہ بن جاؤ کہ صدیق اسوقت تک صدیق نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ہزار صدیق زندیق نہ کہیں۔ بس تمہیں چاہیئے کہ اپنی قوم کی فروعات میں مخالفت نہ کرو۔ کیونکہ یہ بات خدا تعالےٰ کی مرضی کے خلاف ہے"۔ صفحہ ۶۵

تحقیق اور مطالعہ کے بعد ان کو حنفی مذہب پر پورا اعتماد نہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض نے تو شافعی مذہب اختیار کر لیا۔ اور بعض حنبلی فقہ کے پیرو بن گئے اس قسم کے علمار کی چند نظیریں شاہ عبدالعزیزؒ اور شاہ اسحاق کے شاگردوں میں ملتی ہیں۔ ہم اس خیال کے علمار کو ہندوستان کے اسلامی اجتماع میں داخل مانتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے نزدیک انھیں حنفی فقہ سے فی نفسہ کوئی مخاصمت نہیں بات یہ ہے کہ اس امر سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فقہ کے یہ چاروں مذہب اسلام ہی کے شارح ہیں۔ بے شک ہم ہندوستان میں حنفیت کو ضروری سمجھتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صدہا سال سے ہندوستانی مسلمان اسلام کو حنفی فقہ کی صورت میں دیکھتے چلے آ رہے ہیں۔ چنانچہ یہ چیز مصلحت اور ضرورت کے خلاف ہے کہ کوئی عالم جو عوام مسلمانوں میں کام کرنا چاہتا ہے۔ فقہ حنفی کو چھوڑ دے درآں حالانکہ یہ فقہ بھی اسلام کی اسی طرح شارح ہے جیسا کہ اور فقہی مذاہب ہیں۔ لیکن اسلام کے مرکز میں جہاں دنیا جہاں کے مسلمان جمع ہوتے ہیں۔ اور ہر قوم اور ہر ملک کی وہاں نمائندگی ہے وہاں فقہ کے یہ چاروں مذاہب مساوی طور پر اسلام کے شارح سمجھے جائیں گے نہ ایک حنفی کو وہاں ایک شافعی سے کد ہو سکتی ہے۔ اور نہ ایک شافعی کو ایک حنبلی سے عناد کا امکان ہے۔

حنفی فقہ کو نہ ماننے والے ہندوستانی علما کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ ان کو نہ تو حنفیت پر اعتماد ہے۔ اور نہ یہ باقی کے تین مذہبوں میں سے کسی مذہب کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم اس طرز والوں کو سلسلۂ ولی اللہی

کے ساتھ انتساب کی کبھی اجازت نہیں دے سکتے۔ اس خیال کے لوگوں سے شاہ صاحب نے اپنی برأت کا اعلان کیا ہے۔ چنانچہ "فیوض الحرمین" میں آپ کا ارشاد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین چیزیں مجھے فیضان ہوئیں اور یہ تینوں چیزیں ایسی تھیں کہ ان کی طرف میری طبیعت کا زیادہ میلان نہ تھا۔ بلکہ ایک حد تک میرا رجحان ان کے خلاف تھا۔ ان میں سے ایک یہ چیز تھی کہ آپ نے مجھے فقہ کے چار مذاہب کی پابندی کا حکم فرمایا۔ اور تاکید کی کہ میں ان کے دائرہ سے باہر نہ نکلوں۔ اور جہاں تک ممکن ہو۔ ان مذاہب میں مطابقت اور توافق پیدا کرنے کی کوشش کروں لیکن اس معاملہ میں میری اپنی طبیعت کا یہ حال تھا کہ مجھے تقلید سے سراسر انکار تھا۔ اور کلیتہً یہ چیز گوارا نہ تھی۔ لیکن مجھ سے عبادت کے طور پر اس بات کا مطالبہ کیا گیا تھا اور اگرچہ میری طبیعت کا ادھر میلان نہ تھا۔ لیکن مجھے اسے قبول کرنا پڑا۔

"قول جمیل" میں شاہ صاحب نے اس مسئلہ کی مزید وضاحت فرمائی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ "میں راہ حق کے طلبگار کو وصیت کرتا ہوں کہ وہ جاہل صوفیاء، جاہل عبادت گزاروں، متعصب فقہا اور ظاہر الفاظ پر چلنے والے اصحاب حدیث کی صحبت سے احتراز کرے۔" نیز آپ نے "تفہیمات" اور "عقد الجید" میں مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے پر زور دیا ہے۔ اور ان کو ترک کرنے یا ان کے دائرہ سے نکلنے کی سخت ممانعت فرمائی ہے۔ ان حالات میں کیسے ممکن ہے کہ ہم ان لوگوں کو جو اپنے مسلک میں اس امر کا التزام نہیں کرتے۔

ولی اللّٰہی تحریک کے چلانے والوں میں سے مان لیں۔ ہمارے نزدیک صحیح دیوبندیت دراصل یہی ہے۔

حنفی فقہ کے ضمن میں ہندوستان کے خاص حالات کے لئے شاہ صاحب کو ایک اور چیز بھی الہام میں بتائی گئی جس کا ذکر وہ اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں ان الفاظ میں کرتے ہیں[۵]: "مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگاہ فرمایا ہے کہ حنفی مذہب میں ایک مسلک ہے جو احادیث کے اُن مجموعوں سے جو بخاری اور ان کے ساتھیوں نے مرتب کئے تھے، زیادہ قریب اور ان کے مطابق ہے۔ اور وہ مسلک یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے دونوں شاگردوں یعنی امام ابویوسف، اور امام محمد میں سے جس کا قول حدیث سے زیادہ قریب ہو، وہ اختیار کیا جائے۔ اس کے بعد ان "حنفی فقہا" کے اقوال کو ترجیح دی جائے جو حدیث کے عالم بھی تھے۔ پھر بہت سی چیزیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے دونوں شاگرد اُن کے معاملہ میں خاموش رہے ہوں۔ اور ان سے اس سلسلہ میں ایسی کوئی بات مروی نہ ہو۔ جس سے ان کا اس امر خاص میں انکار نکلتا ہو تو ان حالات میں اگر ایسی کوئی حدیث مل جائے تو اُسے قبول کر لینا چاہیئے۔ ہمارے نزدیک یہ سب کے سب مسلک فقہ حنفی میں شامل ہیں۔"

اسی ضمن میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: "مجھے سنت یعنی حدیث اور فقہ حنفی میں تطبیق دینے کا یہ طریقہ بتایا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف

---

[۵] فیوض الحرمین صفحہ ۴۸

اور امام محمد میں سے جس کا قول سنت کے قریب ہو۔ اُسے قبول کیا جائے۔ اور ان کی جو عمومی باتیں ہیں بحسب ضرورت ان کی تخصیص کر دی جائے۔ اور ان کے مقاصد کو صحیح طور پر سمجھا جائے اور سنت کا جو صحیح مفہوم ہے، صرف اُسی سنت پر اکتفا کیا جائے۔ اس سلسلہ میں نہ دور از کار تاویل کی ضرورت ہے۔ اور نہ ایک حدیث کو دوسری حدیث کے ساتھ گڈمڈ کرنا چاہیئے۔ اور نہ یہ چاہیئے کہ کسی شخص کے قول یا اجتہاد کے مقابلہ میں صحیح حدیث کو چھوڑ دیا جائے۔ یہ طریقہ اگر خدا اسے عمل کرنے کی توفیق دے تو ایک نادر اور اکسیر اعظم چیز ہوگا۔[۵]"

حدیث اور فقہ کے متعلق شاہ صاحب کا یہ مسلک ہے، جس کے ذریعہ آپ نے حنفی فقہ میں تجدید کرنے کی کوشش فرمائی۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ جس قدر صحیح احادیث موجود ہیں، ان کے موافق فقہائے حنفیہ[۶]

---

۵ فیوض الحرمین صفحہ ۶۲

۶ حافظ عبدالقادر القرشی جواہر مضیہ صفحہ ۲۴۲ میں حافظ زین العابدین قاسم بن قطلوبغا "تاج التراجم" کے قلمی نسخہ کے صفحہ ۶ میں لکھتے ہیں کہ ابن العدیم روایت کرتے ہیں کہ میں نے قاضی عسکر کو یہ کہتے سُنا کہ الکاسانی دمشق آئے۔ تو وہاں کے فقہاء ان سے گفتگو کرنے کے لئے جمع ہوئے چنانچہ چند مسائل تبادلۂ خیالات کے لئے معین کئے گئے۔ قاضی عسکر کا بیان ہے کہ جب کسی مسئلہ کا ذکر ہوتا تو الکاسانی فرماتے کہ ہمارے فلاں فقیہ کا اس مسئلہ میں یہ خیال ہے چنانچہ اس طرح کوئی مسئلہ ایسا نہ رہا جس کے متعلق امام ابوحنیفہ کے ماننے والے فقہا کا کوئی نہ کوئی قول ذکر نہ کیا گیا ہو۔ دمشق کے فقہا مطمئن ہو کر اس مجلس سے اٹھے اور پھر انھیں الکاسانی سے گفتگو کرنے کی ضرورت نہ پڑی۔

میں سے کسی نہ کسی فقیہ کا فتویٰ ضرور مل جاتا ہے۔ ظاہر ہے اس حالت میں حنفی فقہ کے کسی ماننے والے کو اس امر کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ وہ حنفی فقہ کے کسی مسئلہ کو حدیث کے خلاف جان کر فقہ شافعی کی طرف توجہ کرے۔ وہ علم حدیث میں تحقیق کا ملکہ پیدا کرنے کے بعد خود اس قابل ہو سکتا ہے کہ تصحیح شدہ حدیثوں کے مطابق حنفی فقہاء کا کوئی نہ کوئی قول انتخاب کر لے۔ اس طرح جو بھی فقہ وہ مانے گا، وہ اس کے نزدیک صحیح احادیث کے مطابق ہوگی۔ حنفی فقہ کے اس طرز کے شاہ عبد العزیز ایک امام ہیں۔

اس تمام بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ہم شاہ ولی اللہ صاحب کو حنفی اور شافعی ہر دو فقہی مذاہب میں مجتہد مانتے ہیں۔ مجتہد مستقل نہیں بلکہ مجتہد منتسب۔ چنانچہ جب وہ اپنے آپ کو مرکز اسلام یعنی حجاز میں پاتے ہیں۔ اور بالجملہ تمام مسلمانوں کو وہ اپنا مخاطب بناتے ہیں تو ان کے نزدیک حنفی اور شافعی فقہ میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا جائز ہے۔ لیکن جب وہ ہندوستان کے مسلمانوں کو پیش نظر رکھ کر گفتگو کرتے ہیں تو اپنے والد شاہ عبد الرحیم صاحب کے طریقہ پر فقہ حنفی کی پابندی ضرور قرار دیتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے وہ خاص حنفی فقہ کے مجتہد نظر آتے ہیں۔ شاہ عبد الرحیم کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس کا ذکر "انفاس العارفین" میں موجود ہے۔ اور اس سلسلہ میں شاہ صاحب نے خود اپنے مسلک کی اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں پوری صراحت کر دی ہے۔

امام عبدالعزیز دہلوی

امام عبدالعزیز ابھی نو عمری تھے کہ آپ کے والد شاہ ولی اللہ وفات پا گئے۔ امام عبدالعزیز نے اپنے والد کے شاگردوں اور صحبت یافتوں سے تعلیم مکمل کی۔ آپ کے خسر شیخ مولوی نور الیٹہ بڈھانوی شاہ ولی اللہ کے خواص اصحاب میں سے تھے۔ اور وہ فقہ حنفی کا تحقیقی طریقہ شاہ صاحب سے سیکھ چکے تھے امام عبدالعزیز نے خاص طور پر اُن سے فقہ حنفی کے اس طریقہ کی تحصیل کی۔ اور پھر آپ نے نہ صرف یہ کہ درس و تدریس کے ذریعہ اس طریقہ کو عام کیا۔ بلکہ شاہ صاحب کے علوم کو کامیاب بنانے کے لئے ایک جماعت بھی تیار کی۔

شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں دہلی کی اسلامی حکومت سیاسی تنزل کی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ اور انگریز آہستہ آہستہ سارے ہندوستان پر قابض ہوتے جا رہے تھے۔ انکی کڑی نگاہوں کے سامنے شاہ عبدالعزیز صاحب کو اپنا کام کرنا پڑا۔ اس لئے ان کی مرکزی حیثیت زیادہ نمایاں نہ ہو سکی۔ اور اُن کو تھوڑا سا کام کرنے کے لئے ایک لمبی مدت صرف کرنی پڑی لیکن اس کے باوجود ہر شخص کو یہ ماننا پڑے گا کہ امام عبدالعزیز اول درجے کے کامیاب علماء میں سے تھے۔ اور ان کی ہمت اور جد و جہد ہی کا نتیجہ تھا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے نظریۂ انقلاب کو عملی شکل دینے والی ایک مرکزی جماعت پیدا ہو گئی۔ اس مرکزی جماعت کے یہ چار بڑے بڑے ارکان تھے۔ امیر شہید

سید احمد بریلوی۔ صدر سعید مولینا عبدالحی دہلوی، صدر شہید مولینا محمد اسمٰعیل دہلوی اور صدر حمید مولینا محمد اسحاق دہلوی۔

مشائخ دیوبند

ہمارے دیوبند کے اساتذہ شاہ عبدالعزیز کے شاگردوں کے شاگرد ہیں۔ ہم نے فقہ حنفی کا طریقہ ولی اللہی بڑی تحقیق سے ان سے حاصل کیا تھا، ہندوستان کو چھوڑنے کے بعد ہمیں پہلے افغانستان میں اور پھر ترکی میں رہنے کا اتفاق ہوا، ان ملکوں میں حنفی فقہ کا رواج تھا۔ ہمیں فقہ حنفی میں اپنے مشائخ سے بہتر یہاں کوئی عالم نظر نہیں آیا۔ اس کے بعد ہم حجاز میں رہے۔ جہاں حنفی شافعی، مالکی اور حنبلی سب مذاہب کے لوگ تھے۔ اور حنبلیوں کی تو حجاز میں حکومت تھی۔ حجاز کی حنبلی حکومت میں عام طور پر حنفی مذہب والوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ ہم بھی حنفی تھے۔ لیکن جب ہم نے اپنی حنفیت کا تعارف شاہ ولی اللہ صاحب کے خاص طریقے پر کرایا۔ تو حجاز کے حنبلی علماء کے لئے ہماری حنفیت کا معاملہ وجہ پرخاش نہ رہا۔ اتفاق سے دوران قیام مکہ میں ہمارے حالات ایسے نہ تھے کہ ہم اپنے اس مسلک کی عمومی تعلیم کا انتظام کرسکتے لیکن وہاں کے خواص علماء نے شاہ ولی اللہ صاحب کا فقہ اور حدیث میں جو تحقیق کا طریقہ ہے، وہ ہم سے سیکھا۔ ہمارے نزدیک شاہ صاحب کے طریقے کی یہ بہت بڑی کامیابی تھی۔ ہمیں معلوم ہے کہ ہندوستان کے لوگ عام طور پر شاہ صاحب کے طریقہ کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ لیکن اسکی وجہ یہ نہیں کہ انھیں اس طریقہ کی علمی حیثیت سے انکار ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کا سبب محض سیاسی مقابلہ ہے۔ جس پر ہم یہاں اسوقت بحث کرنا نہیں چاہتے۔ واللہ اعلم۔

باب پنجم

تصوف و فلسفہ

صوفیاء عام طور پر مسئلہ اخلاق سے تصوف کی بحث شروع کرتے ہیں۔ انسانی بدن میں دماغ، قلب اور جگر تین اعضاء ہیں، جنہیں علمائے طب اعضائے رئیسہ کہتے ہیں۔ ارباب تصوف ان اعضاء کی ظاہری قوتوں کے علاوہ اِن کی باطنی قوتیں بھی مانتے ہیں۔ ان باطنی قوتوں کا نام ان کے ہاں لطیفۂ عقل قلب و نفس ہے۔ اور ان کے نزدیک ان قوتوں کی ترکیب و تحلیل سے انسان کے اندر مختلف حالات اور مقامات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ صوفی اہل قلم اپنی کتابوں میں بیشتر ان مسائل پر بڑی بسط سے بحث کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب لطیفۂ عقل، لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس سے پہلے انسانی بدن میں ایک اور لطیفہ بھی تجویز کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اس کا

نام لطیفۂ جوارح ہے۔ چنانچہ "الطاف القدس" میں اس ضمن میں ارشاد فرماتے ہیں۔

"اسلام جن احکام کے کرنے کا حکم دیتا ہے، اور عرف عام میں ہم اُسے شریعت کہتے ہیں۔ لطیفہ جوارح کا تعلق اسلام کے اس حصے سے ہے لطیفۂ جوارح کو یوں سمجھئے کہ جب قلب، عقل اور نفس کی تمام تر قوتیں جوارح کی حرکت و عمل کا مدار بن جاتی ہیں۔ اور جوارح کے اعمال ان کی وجہ سے تکمیل پاتے ہیں یعنی دوسرے لفظوں میں قلب، عقل اور نفس کے تمام کے تمام محرکات اور موثرات جوارح کے عمل میں فنا ہو جاتے ہیں تو اس ملکۂ فعلیت کا نام لطیفۂ جوارح ہے۔ اس لطیفہ کی وضاحت کے لئے مجھے ایک اونٹ کی مثال دکھائی گئی۔ یہ اونٹ موت کے قریب پہنچ چکا ہے۔ اور اس میں زندگی کی تھوڑی سی رمق باقی رہ گئی ہے۔ اور اس کے تینوں کے تینوں ظاہری لطائف کمزور ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ اونٹوں کی قطار میں چلا جا رہا ہے۔ اس اونٹ میں چلنے کے سوا اور کوئی قوت نہیں رہی۔ چنانچہ وہ قطار میں برابر قدم بڑھاتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی روح نکل جاتی ہے اور وہ مر جاتا ہے۔ اور اسی دم وہ چلتے چلتے گر پڑتا ہے۔ یہ اونٹ جس وقت مرتا ہے عین اسی وقت وہ چلنے سے رک جاتا ہے۔ اُس کی موت اور اس کا چلنے سے رُکنا دونوں فعل ایک وقت میں ہوتے ہیں۔ اس مثال سے مجھ پر واضح کیا گیا کہ اس اونٹ کا یہ لطیفۂ جوارح فنا پذیر ہے۔ اور شریعت کے اعمال کا اسی لطیفہ سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔"

عام صوفیاء نے بدن انسانی میں ظاہری اور باطنی قوتوں کو الگ الگ

مانا تو انھیں اسلام کی تعلیم کے بھی دو حصّے کرنے پڑے۔ ان کے نزدیک شریعت کا ایک خاص نصابِ عمل ہے۔ اور تصوف وطریقت اس کے علاوہ "ورائے" دوسری چیز ہے۔ پھر اس کے ساتھ انھیں اس سلسلہ میں یہ بھی تسلیم کرنا پڑا کہ تصوف اور طریقت کا مسلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رائج نہ تھا۔ اور اس کا سبب وہ یہ بتاتے ہیں کہ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت میں اتنا نور اور برکت تھی کہ اس زمانے میں باطنی تزکیہ کے لئے تصوف کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔

ہمیں عام صوفیاء کے اس فکر میں ایک بہت بڑا نقص نظر آتا ہے۔ اگر ہم اُن کے اس بیان کو صحیح مان لیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اسلام کی شریعت اور اس کی فقہ علیحدہ چیز ہے۔ اور تصوف اس سے الگ اور جُدا ہے۔ شریعت پر عمل کر لیا تو اسلام مکمل ہو گیا۔ اب جس کا جی چاہے تصوف کو حاصل کرے۔ اور جس کی مرضی نہ ہو۔ وہ اس سے کوئی سروکار نہ رکھے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کے لئے صرف شریعت کافی ہے۔ جہاں تک تصوف کا تعلق ہے، وہ ایک غیر ضروری چیز ہے۔ اب ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں۔ اور یہ ہمارا اپنا مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ موت کے بعد دوسری زندگی کا یقین صوفیائے کرام کی صحبت ہی میں مکمل ہوتا ہے۔ نیز اس ضمن میں یہ بات بھی واضح ہے کہ دین اسلام کا سب سے اہم اساس اللہ پر ایمان لانا ہے۔ اور پھر اس حقیقت سے بھی کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ قرآنِ عظیم کے نزدیک اگر اللہ کے ایمان کے ساتھ ساتھ موت کے

بعد کی زندگی پر ایمان نہ ہو تو یہ ایمان باللہ قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہ جاننے کے بعد ہماری طبیعت میں بڑی تشویش پیدا ہوئی۔ اور ہم اس خلفشار میں پڑ گئے کہ تصوف اور صوفیار کے ذریعہ تو ایمان بالیوم الآخر پر یقین پیدا ہوتا ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اُسے تعلیم اسلام میں غیر ضروری چیز سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ہم نے جب شاہ صاحب کی حکمت کا مطالعہ کیا، تو پھر کہیں جا کر اطمینان ہوا اور ہم انسانی زندگی کو ایک مسلسل وحدت ماننے لگے، اور ہمارے لئے اس دنیا کی زندگی، اور موت سے بعد کی زندگی دو جدا جدا چیزیں نہ رہیں۔ بلکہ ہم نے یہ جانا کہ یہ ایک ہی راہ کی مختلف منزلیں ہیں۔

عام اربابِ تصوف بالعموم اعضائے رئیسہ کی صرف ظاہری اور باطنی قوتوں کو مانتے ہیں۔ شاہ صاحب ان کے علاوہ لطیفہ جوارح کے بھی قائل ہیں۔ لطیفۂ جوارح کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں دماغ، قلب اور جگر جو تین اعضار ہیں۔ ان کے دو رخ ہیں۔ ان کا ایک رُخ تو لطیفۂ جوارح کی طرف ہوتا ہے۔ لطیفۂ جوارح کی اصلاح اور تکمیل شریعت کا مقصود ہے۔ اور اعضائے رئیسہ کی ان قوتوں کا دوسرا رُخ اپنے باطن کی طرف ہوتا ہے، جو ان کا اصلی منبع ہے۔ انسان کے ان لطائف کی تکمیل تصوف، طریقت اور فلسفہ کرتا ہے۔ اب بات یہ ہے کہ تمام انسان ایک سے تو ہوتے نہیں۔ سب ایک ہی جبلت لیکر تو نہیں آتے۔ ایک شخص ہوتا ہے کہ وہ شروع ہی میں چیزوں کو سمجھ جاتا ہے لیکن دوسرے کو کافی زمانہ گزرنے کے بعد ان چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان بدن ہی کو اپنی انانیت

کا مصداق سمجھے۔ اور اس کا ذہن اعضائے رئیسہ کی ظاہری قوتوں کے بعد صرف لطیفۂ جوارح کو آخری چیز سمجھے۔ عامۃ الناس کی یہی حالت ہوتی ہے، لیکن دوسرا انسان جو ذکی ہے۔ وہ لامحالہ جوارح کے افعال کو عقل، اخلاق اور طبیعت کا تقاضا جان لے گا۔ اور وہ انسانیت کا مرکز اور منبع بدن نہیں، بلکہ بدن سے ماورا، عقل، قلب اور نفس کے لطائف کو سمجھے گا۔

انسان کے مختلف قویٰ کو اگر اس طرح پر ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں سمجھ لی جائیں۔ اور دماغ، دل اور جگر کے ظاہری اعمال سے شروع کرکے ہم لطیفۂ جوارح پر پہنچیں۔ اور پھر اس سے عقل، قلب اور نفس کی باطنی قوتوں پر آئیں۔ اور یہ سب کے سب انسانی قویٰ کے مختلف درجے مان لئے جائیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح یہ قویٰ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور وابستہ ہیں، اسی طرح شریعت جو جوارح کی اصلاح اور تکمیل کرتی ہے۔ اور طریقت جس کا کام اعلےٰ لطائف کا تزکیہ اور ترقی ہے، دونوں کی دونوں الگ الگ چیزیں نہیں رہ جائیں گی بلکہ یہ ایک چیز کے دو رنگ یا ایک درخت کے دو ثمر ہوں گے۔ ایک پہلے درجہ پر اور دوسرا دوسرے درجے پر۔ چنانچہ جب انسانی قوئی میں وحدت ہے۔ اور پھر شریعت اور طریقت میں اتحاد ہے، تو ظاہر ہے اسی طرح تمام زندگی میں بھی ایک وحدت قائم ہو جائے گی۔ بے شک زندگی کی اس وحدت میں مختلف مدارج ہوں گے۔ جس طرح کہ ایک انسان کے قویٰ کے مختلف مدارج ہیں لیکن مدارج میں یہ اختلاف اس بنا پر نہیں ہوگا

کہ یہ چیزیں الگ الگ اور ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔ بلکہ یہ اختلاف نتیجہ ہوگا ارتقار کی مختلف منزلوں کا۔ الغرض شاہ صاحب کے اس فکر سے ایک طرف تو عام زندگی میں وحدت، پھر تمام انسانیت میں وحدت اور اس کے بعد ایک انسان کے قوی میں وحدت، اور اسی سے شریعت اور طریقت کی وحدت واضح ہو جاتی ہے۔ اور دوسری طرف ان سب چیزوں میں بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے۔ وہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب "الطاف القدس" میں ان مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ چنانچہ اس کے پہلے باب میں لطیفہ جوارح کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں جوارح سے اوپر جو تین لطائف ہیں، ان پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے باب میں عقل اور قلب کے پہلے "بطن" پر بحث ہے۔ چوتھے میں عقل اور قلب کے "بطن البطن" سے بحث ہے۔ اس طرح یہ قوی جب آخری درجہ پر پہنچتے ہیں تو انسان کو اس تجلی سے ربط پیدا ہو جاتا ہے۔ جو کائنات کی مرکزی قوت کے آئینہ میں ظاہر ہوئی۔ یہ مباحث اس قابل ہیں کہ انھیں بڑے غور سے پڑھا جائے۔ اس وقت ہمیں یہاں ان پر تفصیل سے بحث کرنا مقصود نہیں۔

شاہ صاحب نے "الطاف القدس" میں لطائف پر بحث کی ہے اور اس ضمن میں ادراک انسانی اور اس کے مدارج کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ "السطعات" میں آپ نے تجلی الٰہی کے مسئلہ کی تشریح کی ہے۔ اگر تصوف اسلام کی تاریخ اور اس تاریخ کا فلسفہ پڑھنا ہو تو شاہ صاحب کی

کتاب "ہمعات" کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ "انتباہ[1] فی سلاسل اولیاء اللہ" میں آپ نے صوفیاء کے مختلف طریقوں کی تفصیل لکھی ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد سے طریقت کی جس طرح تحصیل کی، اس کا بیان آپ کی کتاب "قولِ جمیل" میں ہے۔ "انفاس العارفین" میں آپ نے اپنے والد اور چچا کے سوانحِ حیات، جن کو شاہ صاحب کے فلسفہ اور تصوف کی روح کہنا چاہیئے، لکھے ہیں۔ "انفاس العارفین" کے ساتھ ساتھ اگر شیخ عبدالحق دہلوی کی "اخبار الاخیار" اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" کا مطالعہ کر لیا جائے تو تصوف اسلام کی پوری تاریخ سامنے آجائے گی۔

ایرانیت اور تصوف اسلام

ہم بڑی تفصیل سے اوپر لکھ آئے ہیں کہ ایرانی جب مسلمان ہوئے۔ اور پھر عباسی خلافت کے زمانے میں انہوں نے اسلامی اجتماع میں برابر کے شریک کی حیثیت سے شرکت کی تو اس مسلمان ایرانی تہذیب کے زیرِ اثر فقۂ حنفی کی تدوین ہوئی تھی۔ اسی طرح ایرانی مسلمانوں کے پرانے فلسفہ نے عباسیوں کے دور میں اسلامی رنگ میں رنگے جانے کے بعد جب دوبارہ جنم لیا تو اس

---

[1] کتاب الانتباہ کے دو حصے ہیں۔ یہاں مراد حصہ اول سے ہے۔ اس کا دوسرا حصہ حدیث اور فقہ سے متعلق ہے، جو ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ مکہ معظمہ میں ہم نے اس کا ایک صحیح نسخہ دیکھا ہے۔ جو بے شمار لطائف پر مشتمل ہے۔ کاتبِ حقیر کو توقع ہے کہ اس کی نقل اُسے مل سکے گی۔ وما ذالک علی اللہ بعزیز

محمد نور الحق العلوی

کا نام تصوف ہوا۔ ہمارے نزدیک جس طرح فقہ حنفی اسلام کا ایک ضروری جزو ہے۔ اسی طرح ہم تصوف کو بھی اسلام کا ایک حصہ مانتے ہیں۔

آرین قوموں میں تہذیب کے دو عنصر مانے جاتے ہیں۔ ایک عنصر تو قانون یا فقہ ہوتا ہے جسے ان کا کوئی بڑا مقنن یا مجتہد ترتیب دیتا ہے مثلاً ہندوؤں میں اس طرح منوجی کا دھرم شاستر ہے۔ اور تہذیب کا دوسرا عنصر ان کے ہاں فلسفہ مانا جاتا ہے۔ اس فلسفہ کے بھی ان کے نزدیک دو رخ ہیں۔ ایک کی بنیاد بحث و استدلال پر سمجھی جاتی ہے۔ اور دوسرے رخ میں وجدان اور اشراق کو اصل مانا گیا ہے۔ اول الذکر کو مشائی کہا جاتا ہے۔ اور دوسرے کا نام "اشراقیت" ہے۔ یہ فلسفہ جس طرح ہندوستان میں تھا۔ اسی طرح ایران اور یونان میں بھی موجود تھا۔ ہمارے نزدیک آرین تہذیب کے یہ تینوں مرکز ایک ہی طرح کا فکر رکھتے ہیں۔ بہرحال ایرانی جب مسلمان ہوئے تو ان کے جو مشائی فلسفی تھے، انہوں نے تو علم کلام پیدا کیا۔ اور جو اشراقی حکما تھے۔ انہوں نے تصوف کی تدوین کی۔ مشائیت اور اشراقیت آرین قوموں کی ذہنیت کے لوازم میں سے ہے۔ اور ظاہر ہے اسلام لانے کے بعد یہ قومیں اپنی اصلیت تو نہیں کھو سکتی تھیں۔

الغرض آریائی فکر نے اسلام کی تربیت حاصل کرنے کے بعد تصوف پیدا کیا۔ ان قوموں میں یہ ہوتا آیا ہے کہ جب ان کے ہاں حکومت اور شہنشاہی پیدا ہوئی۔ اور ان کو قانون اور ضابطے کی ضرورت کا احساس ہوا تو انہوں نے قانون اور فقہ کی بنا ڈالی۔ ہندوستان، ایران اور

یونان ان سب ملکوں میں اس طرح کا قانون مکتوب اور غیر مکتوب شکل میں موجود تھا۔ یہ قومیں جب مسلمان ہوئیں تو انہوں نے اسلام کی تعلیم کے اس حصّے کو جو ظاہری اعمال سے متعلق تھا، اور اس کے پیش نظر انسانی جوارح کی تہذیب تھی، قانونی شکل میں مرتب کر لیا۔ اسی کا نام امام الائمہ ابو حنیفہ کی فقہ ہے۔ جوارح کے بعد لطیفۂ عقل آتا ہے۔ اس کی تہذیب اور اصلاح کے لئے ان لوگوں نے فلسفہ مشائیت یعنی علم کلام کی طرح ڈالی۔ اور آخر میں اس عقل کا بھی ایک اور ترقی یافتہ درجہ ہے، جسے عقل کا "بطن" کہا جاتا ہے۔ اس کی تہذیب کے لئے جو علم بنا۔ اس کا نام حکمت، تصوف یا فلسفۂ اشراقیت ہے۔

اسلام خلافت راشدہ کے زمانے میں پہلے پہل سرزمین ایران میں داخل ہوا۔ اس کے بعد تقریباً ایک سو سال ایرانیوں کو اسلام کے اپنانے میں لگے۔ عباسی آئے تو ایرانی مسلمان ان کا دست و بازو بن کر اسلامی سیاست کی باگ سنبھالنے کے قابل ہو گیا تھا۔ اسلامی اجتماع کا مرکز جب بغداد بنا ہے تو ایرانی اسلام کو بالکل اپنا چکے تھے۔ یا دوسرے لفظوں میں اسلام نے ایرانی دل و دماغ پر پورا قبضہ کر لیا تھا۔ اب اسلام ایرانی قوم کو نیا برگ و بار دیتا ہے۔ وہ ان کی خفتہ صلاحیتوں کو اُبھارتا ہے۔ اور ان کو اسلام کی خدمت کے راستوں پر ڈال دیتا ہے۔ چنانچہ اسی بغداد کے مرکز سے ایک طرف تو تصوف پیدا ہوتا ہے۔ دوسری طرف فقہ حنفی معرض وجود میں آتی ہے۔ اور آگے چل کر اس تصوف اور

فقہ دونوں کو بڑا عروج حاصل ہوتا ہے۔

ہندوستان میں ایران کے رستے سے اسلام پہنچا ہے۔ اس لئے یہاں حنفی فقہ بھی آئی۔ اور تصوف بھی۔ اسی بنا پر ہم بڑے وثوق سے اس امر کے مدعی ہیں کہ ہندوستان میں اسلام کی عظمت قائم کرنے والا کوئی محقق نہ تو فقہ حنفی سے قطع نظر کر سکتا ہے۔ اور نہ تصوف سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔

ایرانیوں اور ترکوں کے معاملہ میں اس کتاب میں ایک بار پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں گروہ ایک ہی اصل سے متعلق ہیں۔ اور ہم "ترکیت" کو "ایرانیت" سے علیحدہ چیز نہیں مانتے۔ ترک ہمیشہ ایرانی تہذیب کے حامل ہو کر ہی اپنی حکومتیں بناتے رہے ہیں چنانچہ دہلی اور استنبول میں وہی تصوف رائج ہوا۔ جو پہلے بغداد میں نشو و نما پا چکا تھا۔ بے شک دہلی کے مرکز میں جو لوگ تھے۔ وہ اور تھے اور استنبول کے مرکز کے لوگ اور تھے۔ اور ظاہر ہے ان دونوں کی استعداد دوں میں بھی فرق ہوگا۔ اس کا اثر لازمی طور پر دہلی اور استنبول کے تصوف کی ظاہری شکلوں پر بھی پڑا۔ مگر یہ اختلاف صرف ظاہری تھا۔ جہاں تک اصل کا تعلق ہے، دونوں کی معنویت میں کوئی فرق نہیں آیا۔

نبوت اور حکمت

آرین قوموں میں حکمت اور فلسفہ کو جو حیثیت حاصل ہے۔ اس کے پیش نظر ان کو حنیفی طریقے پر نبوت کا قائل کرنے کے لئے اس امر کی ضرورت

تھی کہ آرین حکمت کی اس طرح اصلاح ہو جائے کہ اس میں اور نبوت میں نہ صرف یہ کہ کوئی تضاد نہ رہے، بلکہ یہ حکمت نبوت کو سمجھنے کا آلہ بن جائے، آریائی حکمت کو حنیفی نبوت کے ساتھ تطبیق دینے اور اُسے نبوت کے رنگ میں رنگنے کا کام ہماری تاریخ میں اسلامی تصوف نے سرانجام دیا ہے۔

اہل حکمت اور فلسفی الہیات میں کسی نہ کسی شکل میں" واجب الوجود" کو بالاتفاق مانتے ہیں لیکن یہ" واجب الوجود" ان کے نزدیک عیمانیت سے اتنا مجرد ہے کہ انسانی حواس اس کا کسی طرح ادراک نہیں کر سکتے۔ اس لئے اہل حکمت انسانی حواس کا" واجب الوجود" سے تعلق پیدا ہونا ناممکن سمجھتے ہیں۔ اب دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو لیجئے، وہ" واجب الوجود" کو جو بھی نام دیں، اُسے" اللہ" کہیں" لاہوت" پکاریں یا اس کے لئے" لاہ"[1] یا اُس کے ہم معنی کوئی اور لفظ استعمال کریں۔ بہرحال اُن کے نزدیک اُس ذات واجب الوجود کو دیکھنے اور سُننے کا تعلق ضرور پیدا ہوتا ہے۔ اور دراصل نبوت کا مطلب بھی یہی ہے کہ نبی نے خدا کی کوئی بات سُنی۔ اور پھر انبیاء اپنے پیروؤں کو اس بات کا یقین بھی دلاتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان کے بتائے ہوئے راستے پر چلے۔ اور ان کے طریقہ پر اپنی ذات کی تکمیل

---

[1] میری تحقیق یہ ہے کہ تبت کا مرکزی شہر لاسہ دراصل" لاہ سہ" ہے۔ یعنی بیت اللہ۔ یہ شہر آرین اقوام کی تہذیب کا پرانا مرکز ہے۔ میں نے مولٰنا حمید الدین مرحوم سے اس کا ذکر کیا تو فرمانے لگے کہ خدا تعالٰے کے نام کا یہ مادہ" لاہ" مذہبی دنیا کا قدیم ترین لفظ معلوم ہوتا ہے۔ جو تمام مذاہب میں معمولی اختلاف سے مستعمل ہوتا رہا ہے۔

کرے۔ تو وہ اللہ تعالےٰ کو دیکھ بھی سکتا ہے۔ الغرض ایک طرف تو آرین اقوام کی حکمت کا یہ تصور ہے کہ واجب الوجود جسم سے اتنا مجرد اور منزہ ہے کہ انسانی حواس اس سے کوئی تعلق رکھ نہیں سکتے۔ تو دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کا یہ کہنا ہے کہ واجب الوجود کی بات سُنی جا سکتی ہے۔ اور اس ذات اقدس کو دیکھا بھی جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے آرین فکر اور حنیفی طریقہ میں یہ اختلاف موجود ہے۔ اب اگر آریائی ذہن کو نبوت کی بات سمجھانی مقصود ہے، اور اُسے اگر واقعی حنیفی طریقہ کا اس طرح قائل کرنا ہے کہ اسکی طبیعت از خود نبوت کو ماننے کے لئے آمادہ ہو جائے تو اس امر کی ضرورت ہو گی کہ آرین فکر اور حنیفی طریقہ میں جو اختلاف بتایا جاتا ہے، اُسے رفع کیا جائے۔ اور دونوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے تصوف کا کمال یہ ہے کہ وہ مسئلہ "تجلی" کے ذریعہ سمجھا دیتے ہیں کہ انسان کس طرح واجب الوجود کی جو جسم سے منزہ اور مجرد ہے، بات سُن سکتا اور اُسے دیکھ سکتا ہے۔ واجب الوجود کی تجلی جس مظہر پر عکس ریز ہوتی ہے، وہ مظہر اُس تجلی کے رنگ میں رنگا جاتا ہے۔ اور یہ تجلی "من وجہٖ" واجب الوجود ہی کا عین ہوتی ہے۔ چنانچہ اس مظہر کے واسطے سے جب ہم تجلی سے تعلق پیدا کرتے ہیں تو ہمارا یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ ہم اللہ تک پہنچ گئے۔ نیز واجب الوجود کی اس تجلی کو ہماری عقل اور ہمارے حواس باطنہ کا بطن ادراک کر سکتا ہے۔ اس حالت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے خدا تعالےٰ کو دیکھا، یا اس کی بات سُنی۔ شاہ ولی اللہ

صاحب کی اس تطبیق سے آرین فلاسفی (حکمت) اور سامی نبوت میں جس اختلاف کا ہم پہلے ذکر آئے ہیں، رفع ہو جاتا ہے۔

آرین حکمت اور سامی نبوت میں اس اختلاف کو رفع کرنے کی خود ہمیں اس لئے ضرورت پڑی کہ جب سے ہم نے اپنی زندگی کا مقصد عام عقلمندوں کو، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اسلام کی تبلیغ کرنا بنایا ہے، اس وقت سے ہمیں محسوس ہوا ہے کہ دنیا کے ان دو اعلیٰ فکروں میں جو بالعموم تضاد پایا جاتا ہے، جب تک اس کو دور نہ کیا جائے، عقل مندوں کو اسلام کی حقیقت سمجھانا مشکل ہے۔ چنانچہ ہم نے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو پہلے تو شاہ صاحب کی حکمت کا یہ اساسی اصول سمجھایا۔ اور پھر انھیں شاہ ولی اللہ صاحب کی لکھی ہوئی تصوف کی چند کتابیں پڑھائیں۔ اس کے بعد ہم نے دیکھا کہ وہ شاہ صاحب کے ان علوم کی ویسی ہی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ جیسے کہ ایک عامی مسلمان جب وہ نماز پڑھنے کا ارادہ کرتا ہے۔ تو اس کے لئے فقہ کا سیکھنا ضروری ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک تصوف کی اہمیت

یہ ہے اسلامی تصوف۔ اور عام عقل مندوں کو، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اسلام کا نقطۂ نظر سمجھانا اس تصوف کی مدد سے کس قدر آسان ہو جاتا ہے، وہ آپ نے دیکھ ہی لیا۔ اب خود شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک اس تصوف کی کتنی اہمیت ہے، اس کا اندازہ آپ شاہ صاحب کی اس عبارت سے

کر لیجئے ۔

"وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں جس نے کتاب اللہ پر غور نہ کیا ہو۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو جو صوفیاء ہیں اور انھیں کتاب و سنت میں درک ہے۔ وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحاب علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو، جو تصوف میں بہرہ رکھتے ہوں۔ اور ایسے محدثین کی صحبت میں نہ بیٹھے، جو محدثین کے ساتھ ساتھ فقہا بھی ہوں۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے فقہا کی صحبت ترک کر دی ہو جو علم حدیث بھی جانتے ہیں۔ باقی رہا جاہل صوفیاء اور جاہل علماء جو تصوف کا انکار کرتے ہیں، تو یہ دونوں کے دونوں چور اور رہزن ہیں۔ اور ان سے بچنا چاہیئے۔ خدا تعالےٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں ان لوگوں کے زمرہ میں شامل کرے، جو اس کی اطاعت کرتے ہیں، اور اس کی رضامندی چاہتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ کسی اور کو شریک نہیں بناتے۔ بیشک ہم اس کے لئے ہیں۔ اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔" و السلام" تفہیمات صفحہ ۲۰۲/۲

ہندوستان کے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی اپنی قوموں میں تجدید و اصلاح کرنے کا فکر رکھنے والے پچھلی صدی میں جو علماء ہوئے ہیں، ان میں سے جن تک بھی شاہ ولی اللہ صاحب کی علوم قرآن و حدیث و فقہ کی تحقیقات پہنچیں۔ وہ سب انکی قدر کرتے رہے لیکن ان لوگوں کے لئے شاہ صاحب کے تصوف کو ماننا گراں گزرتا تھا۔ اُن کا خیال تھا کہ اس تصوف کو ماننے سے

ہم ایرانیت اور ہندیت کی طرف جا رہے ہیں ۔ بات یہ ہے کہ بیرونِ ہند کے ان علماء کے نزدیک سامی اور آریائی قوموں میں اس طرح کا تضاد ماننا ۔ اور اس تضاد پر زور دینا ایک ضروری امر تھا ۔ اس تضاد سے دراصل ان کی قومی برتری ظاہر ہوتی تھی ۔ اور آریائی فکر فروتر ثابت ہوتا تھا ۔ ان حالات میں بھلا کیسے ممکن تھا کہ وہ شاہ صاحب کے تصوف کو قبول کرنے کے لئے تیار ہوتے کیونکہ اس تصوف کا تو اساسی فکر یہ تھا کہ سامی اور آریائی ذہن کے اس تضاد کو رفع کر کے دونوں کو ایک سطح پر لے آئے ۔ اور یہ اس کے نزدیک اسلام کی بہت بڑی خدمت تھی ۔

دوران قیام حجاز میں ہمیں اس خیال کے لوگوں سے کافی واسطہ پڑا ۔ شروع شروع میں بے شک یہ لوگ شاہ صاحب کے تصوف کو اچھی نظروں سے نہ دیکھتے تھے ۔ لیکن جب ہم نے انھیں بتایا کہ آریائی ذہنیت رکھنے والی قوموں کو سامی نبوت کی حقیقت سمجھانے سے کتنے بلند اور اعلیٰ مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں ۔ اور اس طرح انسانیت بحیثیت مجموعی کس قدر ترقی کر سکتی ہے ۔ اور نیز ہم نے انھیں بتایا کہ آریائی ذہن کو سامی نبوت سے ہم آہنگ کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے ، جو شاہ صاحب نے اپنے تصوف کے ذریعہ پیش کیا ہے ۔ تو ہماری ان باتوں سے وہ متاثر ہوئے ۔ اور شاہ صاحب کے دوسرے علوم کی طرح علم تصوف کی بھی قدر کرنے لگے ۔ لیکن یہ کہ شاہ صاحب کے اس تصوف کو پڑھنے اور اس کا احاطہ کرنے کے لئے وہ اپنا وقت صرف کریں ، ہم نے اتنی وسعت قلب ، افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے

ان میں نہیں دیکھی۔

بدقسمتی سے بیرون ہند کے ان علمار کی کتابوں اور ان کے افکار کا گزشتہ سالوں میں ہمارے ہاں بڑا پروپگنڈا کیا گیا ہے۔ یہ علمار جیسا کہ ہم ابھی ابھی لکھ آئے ہیں۔ سامی قوموں کی برتری اور آرین اقوام کی فروتری کو اصل اساس مانتے تھے۔ اور اسی بنار پر ان کو ہمارے تصوف سے اتفاق نہ تھا۔ اور انھیں شاہ ولی اللہ صاحب کے تصوف سے بھی ایرانیت اور ہندیت کی بو آتی تھی۔ اور ظاہر ہے، ان کے نزدیک ایرانیت اور ہندیت ایسی چیزیں نہ تھیں جن کا اسلام سے کوئی تعلق ثابت ہو سکے۔ چنانچہ جب ان علمار کی کتابوں اور ان کے افکار کا ہندوستان کے مسلمانوں میں پروپگنڈا ہوا تو فطری بات تھی کہ اس میں تصوف کو قطعی طور پر نظر انداز کیا جاتا۔ اور نہ صرف نظر انداز کیا جاتا بلکہ اس کو خلاف اسلام ثابت کرنے کی کوششیں ہوتیں۔ غرضیکہ یہ سب کچھ ہوا اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے وہ ہندوستانی اہل علم جو اس پروپگنڈا کا شکار رہے۔ وہ تصوف کو مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگے۔ اور حالت یہ ہوئی کہ ہم خود اپنے ائمہ کی تعلیمات سے بے تعلق ہو گئے۔ اور ان سے کما حقہ استفادہ نہ کر سکے۔

اسلام اور ہندوستانیت

ہم نے ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی سیاحت اور قیام کے دوران میں دیکھا ہے کہ ایک عرب اگر اپنے مسلمان ہونے پر

فخر کرتا ہے۔ تو اُسے اتنا ہی اپنے عرب ہونے کا بھی فخر ہے۔ اور یہی حال ایرانی اور ترک کا بھی ہے۔ مگر ایک ہندوستانی مسلمان کو جب دوسرے اسلامی ممالک میں جانے کا اتفاق ہوتا ہے، تو اسے اپنی ہندوستانیت سے نفرت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اُس کے ذہن میں ہندوستانیت اور اسلام دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ چنانچہ جب اُسے اپنے مسلمان ہونے پر بزعم خود تعین ہوتا ہے، تو وہ اپنے ذہن سے ہندوستانیت کو خارج کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا سبب معلوم کرنا زیادہ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ عام طور پر ہمارے ہاں کے مسلمان بیرونِ ہند کے علماء اور ائمہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے اسلام سیکھتے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے ذہن میں شعوری اور غیر شعوری طور پر یہ بات راسخ ہو جاتی ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کے مرکز سارے کے سارے ہندوستان سے باہر ہی ہیں۔

ہمارے خیال میں ہندوستانی مسلمانوں کے لئے اس طرح کا فکر رکھنا نہایت مضر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی جتنی آبادی ہے۔ اتنی مسلمان آبادی کسی اور ملک میں نہیں۔ اور پھر ہندوستان کے ان مسلمانوں کے لئے ترقی کے جس قدر امکانات اور سامان اِس ملک میں ہیں، بیرونِ ہند میں کسی دوسری مسلمان قوم کو اپنے ملک میں اس طرح کے موقع میسر نہیں۔ بدقسمتی سے ایک عرصہ سے ہم اس غلط فہمی کا شکار رہے ہیں اور ہم نے غلطی سے اسلام اور ہندوستانیت کو ایک دوسرے کا مخالف

اور غیر سمجھ لیا ہے۔ اور اسی لئے ہندوستانی مسلمانوں کی اتنی بڑی قوم ترقی کے راستے سے بھٹک گئی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کے اس مرض کا علاج ہماری سمجھ میں اس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ دین اسلام کو سمجھنے اور اس کی تعلیم کے معاملہ میں اپنے ہاں کے ہندوستانی ائمہ پر اعتماد کرنا سیکھیں لامحالہ طور پر اس سے یہ ہوگا، کہ جب ان کے دل و دماغ میں ان ہندوستانی ائمہ کے ذریعہ اسلام پہنچے گا۔ تو جتنی عزت ان کے دلوں میں اسلام کی بڑھتی جائے گی، اسی قدر وہ ان ائمہ کی فضیلت اور شرف کو مانتے جائیں گے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان کی نظروں میں ہندوستانیت کا بھی وقار پیدا ہوگا اور وہ اسے محترم اور قابل عزت چیز سمجھنے لگیں گے۔ چنانچہ ایک ہندوستانی مسلمان کے لئے اس فکر کے زیر اثر سب سے پہلے اپنے ملک میں ترقی کرنے کا خیال پیدا ہوگا۔ اور یہ چیز اس کے نزدیک پہلے درجہ پر ہوگی! اور دوسری قوموں کے ساتھ مل کر ترقی کرنے کا فکر دوسرے درجہ پر آجائے گا۔

ہماری سمجھ میں آج ہندوستانی مسلمانوں کے لئے صرف یہی راہ نجات ہے۔ یہ ہے ہماری آج کی سب سے بڑی ضرورت۔ اور یہی ہندوستانی مسلمانوں کے لئے اس زمانے میں سب سے اہم شے ہے۔ اور اسی بنا پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کی شخصیت پر اتنا زور دیتے ہیں۔ اور ہندوستانیوں میں اُن کے علوم کا تعارف کرانے میں اس قدر کوشاں ہیں۔ بے شک ہمارے نزدیک ہندوستانیت ایک محترم اور قابل عزت چیز ہے اور

ہمیں اپنی ہندوستانیت پر واقعی فخر و ناز ہے۔ لیکن ہماری اس ہندوستانیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم ہندوستانی ہیں اور مسلمان ہیں! اور یہ اسلام ہم نے شاہ ولی اللہ سے سیکھا ہے، جو ہندوستانی تھے، دہلوی تھے، اسی سرزمین میں پیدا ہوئے، اور یہیں دفن ہوئے۔ اس طرح ہمارے نزدیک اسلام اور ہندوستانیت دو الگ چیزیں نہیں رہیں بلکہ شاہ ولی اللہ کے طفیل ہم نے ہندوستانیت کو اسلام میں سمو لیا ہے۔ اور اب ہم جس قدر اپنے مسلمان ہونے پر فخر کرتے ہیں، اسی قدر ہندوستانی ہونے پر بھی ہمیں فخر ہے۔

انسانی اجتماعیت میں اقتصادیات کا درجہ

شاہ صاحب کے فلسفہ کے اساسی اصول پیش نظر رکھتے ہوئے اُن کی شہرۂ آفاق تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" کا مطالعہ کیا جائے، تو یہ امر واضح ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات نے جس طرح انسان کی باطنی استعدادوں کے تزکیہ اور ان کی اصلاح کے بعد اُسے اس قابل بنایا کہ وہ اللہ تعالےٰ کی رؤیت کا اہل ہوسکے۔ اسی طرح انہوں نے تہذیبِ جوارح کا فرض بھی ادا کیا۔ شاہ صاحب کی رائے میں نبوت کا مقصد انسان کی پوری زندگی کی اصلاح اور تہذیب ہے۔ اور نبوت "حسنۃ فی الدنیا" اور "حسنۃ فی الاخرۃ" دونوں پر مادی اور دونوں کی نگران ہے۔

نبوت کی اگر یہ تعریف سمجھ میں آجائے تو نبوت کے متعلق ابن خلدون نے جو نظریہ پیش کیا ہے، اس کا باطل ہونا صاف نظر آجائے گا۔ ابن خلدون کی رائے یہ ہے کہ انسان کو نبوت کی ضرورت فقط اس زندگی کے بعد جو آخرت کی زندگی ہے، اس کے امور معلوم کرنے کے لئے پڑتی ہے۔ جہاں تک اس دنیا کی معیشت کا تعلق ہے۔ انسان اپنے ان معاشی نظاموں کے لئے نبوت کا محتاج نہیں۔ ابن خلدون اپنے اس دعوے کے ثبوت میں یہ دلیل دیتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قومیں جو مسلمان نہیں ہیں ان میں دنیاوی ترقی موجود ہے۔ اور اگرچہ وہ نبوت کی روشنی سے محروم ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے ان کی دنیاوی ترقی میں کوئی حرج واقع نہیں ہوا۔ اس سے ابن خلدون یہ معنی نکالتا ہے کہ نبوت محض آخرت کے مسائل پر محدود ہے۔ اور دنیا کے معاملات پر اس کا دخل نہیں۔

نبوت کے متعلق ابن خلدون کے اس نظریے نے عربوں کی ذہنیت پر بہت اثر ڈالا ہے۔ عرب ابن خلدون سے بڑھ کر اپنے ہاں کوئی اور حکیم نہیں پاتے۔ اور ابن خلدون کا یہ حال ہے کہ وہ نبوت کو محض آخرت کی گتھیاں سلجھانے کے لئے وقف مانتا ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ دنیاوی ترقی کے لئے انبیاء کی ضرورت ہی نہیں۔ لامحالہ طور پر ابن خلدون کا یہ فکر انسان کو دنیا کے معاملات میں انبیاء کی تعلیمات سے مستغنی کر دیتا ہے۔ اور ظاہر ہے اس کا نتیجہ افراد اور قوم کے حق میں کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نبوت کو صرف امور آخروی کا مدار سمجھنے سے یہ

ہوا ہے کہ آج کے عرب دنیا دی امور کو حل کرنے کے لئے بآسانی یورپی حکماء کے افکار اور ان کے پروپیگنڈے کے شکار ہو جاتے ہیں لیکن شاہ صاحب نے نبوت کی جو تشریح کی ہے، اس کا فائدہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی حکمت پڑھنے والا اس مصیبت سے ہمیشہ محفوظ رہے گا۔

شاہ صاحب نے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، انسان کے اعضائے رئیسہ کے ابتدائی وظائف کے بعد اس میں لطیفۂ جوارح بھی مانا ہے۔ اس لطیف جوارح کو انسانی زندگی کا اساس قرار دینے سے شاہ صاحب نے ایک اور اہم مشکل کو بھی حل کر دیا ہے۔ عام طور پر تصوف اور فلسفے کی ابتداء اخلاق سے کی جاتی ہے۔ گو انسان کی حیوانی زندگی کے لئے اقتصادی ضروریات بے شک ضروری مانی جاتی ہیں لیکن انسانیت کی اعلیٰ زندگی کا جو تصوف اور فلسفہ کا موضوع ہے، اقتصادی ضروریات کے ساتھ براہِ راست تعلق تسلیم نہیں کیا جاتا۔ انسانی زندگی کو اس طرح سمجھنے کا اثر یہ ہوا کہ ہماری سیاست بالکل کھوکھلی ہو گئی ہے۔ ہمارے ہاں کے عقلمند اور وہ لوگ جو زیادہ با اخلاق مانے جاتے ہیں، سیاسی سرگرمیوں سے الگ رہنا انسانیت کا کمال سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اُن کے نزدیک سیاست جو زندگی کے روزمرہ کے کاموں کو سلجھانا اپنا مقصد قرار دیتی ہے، ایک ادنیٰ اور ناقابل التفات چیز ہے۔

اس کے برعکس شاہ صاحب نے "حجۃ اللہ" میں متعدد مواقع پر اس امر کی وضاحت کی ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دارومدار بہت تک اس کی اقتصادی زندگی کے حُسن انتظام پر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ

فرماتے ہیں۔ "انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت بالکل برباد ہوجاتے ہیں۔ جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کیا جائے اور وہ گدھے اور بیل کی طرح صرف روٹی کے لئے کام کریں۔ جب کبھی انسانیت پر ایسی مصیبت آتی ہے تو خدا تعالیٰ انسانیت کو اس مصیبت سے نجات دینے کے لئے کوئی نہ کوئی سبیل نکالتا ہے۔ اور اس کا اپنے کسی بندہ کو الہام بھی کرتا ہے۔ فرعون کی ہلاکت، قیصر و کسریٰ کی تباہی اسی اصول پر نبوت کے لوازم میں سے شمار ہوتی ہے۔" اگر انسانی زندگی کو اس کی اقتصادی ضروریات سے لے کر اس کی اعلیٰ اور ترقی یافتہ شکل تک ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں سمجھی جائیں تو اس انسانی زندگی کے لئے جو بھی فلسفہ بنے گا۔ وہ مکمل ہوگا۔ اور وہ تمام زندگی کو بحیثیت مجموعی ایک سمجھ کر اس کے لئے نظام مرتب کرے گا۔ اس لئے انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے ایک ایسا اقتصادی نظام ہونا چاہیئے۔ جو ان کی اقتصادی ضروریات کو پورا کرے۔ جب انسان اپنی حیوانی زندگی کی ضروریات سے مطمئن ہوں گے، اور ان کے پاس روٹی کپڑے کے دھندوں سے کچھ فاضل وقت بچے گا۔ تو پھر کہیں وہ اپنی اعلیٰ تر استعدادوں اور دوسرے بلند لطائف کی تکمیل کی طرف متوجہ ہو سکیں گے۔ ان حالات کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ جو نظام فکر یا فلسفہ اقتصادی زندگی کی ضرورتوں کو نظر انداز کرتا ہے، وہ فلسفہ نہ تو مکمل ہے۔ اور نہ صحیح۔ تو یہ کہنا بے جا اور نا درست نہ ہوگا۔

انسانیت جب کبھی اس قسم کی اقتصادی مصیبت میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ تو اس کو نجات دینے کیلئے کبھی تو انبیاء کے ذریعہ الہام خداوندی صورت پذیر ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ الہام کسی صدیق اور حکیم کو اپنے اظہار کا واسطہ بناتا ہے۔ چنانچہ جب اجتماع انسانی کا یہ اقتصادی نظام درست ہو جاتا ہے تو انسانیت کے سامنے اپنے اخلاق کی تکمیل کے لئے بھی راستہ کھل جاتا ہے۔ اور اس دنیا کی زندگی میں اگر انسان کے اخلاق پایۂ تکمیل کو پہنچ جائیں تو مرنے کے بعد اس کے لئے قبر اور حشر کی مصیبتوں سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حیات بعد الموت میں انسان کا جنت کی نعمتوں سے مستفید ہونا دراصل اسی تکمیلِ اخلاق کا نتیجہ ہے جو انسان دنیا کی اس زندگی میں کرتا ہے۔ چنانچہ حیات انسانی کا ایک درجہ تو دنیا کی یہ زندگی ہے۔ انسان اس میں اپنے اخلاق کی تکمیل کرنے کے بعد موت کی راہ طے کر کے جنت میں پہنچتا ہے۔ یہ اس کی زندگی کا دوسرا درجہ ہے۔ یہاں پہنچ کر اس کی ترقی کا قدم رک نہیں جاتا۔ وہ اور آگے بڑھتا ہے۔ اور زندگی کے تیسرے درجہ میں قدم رکھتا ہے یہاں وہ "رؤیت رب العلمین" کی سعادتِ کبریٰ سے سرفراز ہونے کی صلاحیت پیدا کرتا ہے۔

الغرض شاہ صاحب کی اس حکمت کا سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا۔ اُن کا نظام فکر اتنا جامع، عالمگیر اور ہمہ گیر ہے کہ وہ انسان کی ابتدائی ضروریات سے جنہیں ہم حیوانی زندگی کے لوازم کہتے ہیں لے کر انسانیت

کی ترقی کی آخری اور ارفع ترین منزل تک جتنے ارتقائی مراحل اور مقامات ہیں ان سب کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اب اگر اس نظام فکر کا اساس نبوت کو مان لیا جائے۔ اور جہاں نبوت نہ ہو۔ وہاں انبیاء کے پیروؤں میں سے صدیق اور حکیم یہ کام کریں تو اس تشریح کے بعد نبوت انسانیت کے لئے کس قدر فطری چیز بن جاتی ہے۔ اور جیسا کہ عام طور پر غلطی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ نبوت کا کام صرف اس زندگی کے بعد کے مسئلوں کو ہی حل کرنا تھا۔ اس کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ اور پھر نبوت کی تعلیم صحیح معنوں میں "حسنۃ فی الدنیا" اور "حسنۃ فی الاخرۃ" کی حامل بھی بن جاتی ہے۔ یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت اور ان کے فلسفہ کی روح، جس کا ہم نے ان صفحات میں تعارف کرایا ہے۔

تحدیثِ نعمت

شاہ صاحب "تحدیث نعمت" کے طور پر اپنے رفیق شاہ محمد عاشق صاحب کو، جن کا نام علی تھا، ایک موقع پر فرماتے ہیں اور کس قدر بجا فرماتے ہیں۔

علی من می شناسم ایں گہر دزدانِ حکمت را
فلاطوں آہ گرمی دید یونانے کہ من دارم

ضمیمہ جات

۱۔ خواجہ خورد

خواجہ محمد باقی باللہ کے دونوں فرزند خواجہ عبداللہ المعروف بہ خواجہ خورد اور خواجہ عبیداللہ مشہور بہ خواجہ کلاں چھوٹے ہی تھے کہ حضرت خواجہ باقی باللہ کا انتقال ہو گیا جب دونوں نے ہوش سنبھالا تو حضرت مجدد الف ثانی کی خدمت میں سرہند پہنچے! ور ایک عرصہ تک وہاں قیام فرمایا خواجہ کلاں کے حالات تو زیادہ معلوم نہیں۔ البتہ خواجہ خورد نے حضرت مجدد سے اخذ طریقہ کیا اور ان کی خلافت و ارشاد کی اجازت لیکر واپس دہلی آئے۔ یہاں آپ نے والد کے خلفاء خواجہ حسام الدین اور شیخ اللہ داد سے بھی استفادہ کیا۔" انفاس العارفین"

۲۔ شیخ اللہ داد

شروع شروع میں موصوف نے کئی طرق تصوف سے استفادہ کیا! ور اپنے زمانے کے کئی بزرگوں کی صحبت میں بیٹھے لیکن جب آپ خواجہ باقی باللہ کی خدمت میں پہنچے، تو پہلے کے سارے کے سارے دفتر تہہ کر دیئے! ور ہمہ تن خواجہ صاحب کی طرف متوجہ ہو گئے۔ شیخ صاحب نے اپنے مرشد کی خانقاہ کا سارا انتظام اپنے ذمے لیا تھا۔ وہ اس طرح کی خدمات بھی جیسا کہ خانقاہ کے لئے آب و نان کی فراہمی ہے۔ بجا لاتے تھے! ور خواجہ صاحب کے مریدوں کے احوال کی بھی خبر رکھتے تھے۔ خواجہ باقی باللہ کا نقشبندی طریقہ تھا۔ اس طریقہ میں بیخودی اور استغراق کی کیفیت کا بڑا زور ہوتا ہے۔ شیخ صاحب خانقاہ کے انتظامی کاموں میں مصروف رہنے کے باوجود بیخودی اور استغراق میں اتنے ڈوبے رہتے تھے کہ کسی دوسرے سے یہ ممکن نہ تھا۔

۳۔ خواجہ حسام الدین

آپ کے والد سلطنت کے بڑے مرتبہ کے امراء میں سے تھے۔ اور خود موصوف بھی شروع میں امراء کے زمرہ میں منسلک تھے۔ جب خواجہ باقی باللہ کے مرید ہوئے! ور مرشد کی صحبت اور فیض

نے اپنا اثر دکھایا تو سب کچھ چھوڑ دیا۔ خواجہ باقی باللہ کے وصال کے بعد آپ نے اور شیخ اللہ داد اپنے مرشد کی اولاد، ان کے اتباع، ان کے طریقے اور اشغال کا حد سے زیادہ خیال رکھا۔

۴ شیخ تاج الدین سنبھلی

آپ حضرت خواجہ باقی باللہ کے خلفاء اولین میں سے ہیں۔ آخری زمانے میں آپ نے مکہ معظمہ میں اقامت اختیار کی! ور وہیں مدفون ہوئے۔ اس فقیر نے اہل ہند کے آخری بزرگوں میں سے کسی کو مکہ والوں کے نزدیک آپ سے زیادہ محترم و معزز نہیں دیکھا۔ مکہ والوں کو موصوف سے بڑی عقیدت تھی! ور وہ لوگ آپکی کرامات کا اکثر ذکر کرتے تھے۔ شیخ موصوف نے حضرت باقی باللہ کے اشغال کی بیان میں عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا تھا! ور واقعہ یہ ہے کہ حضرت باقی باللہ کا طریقہ ہی دراصل نقشبندیت کا وہ مسلک ہے جس میں نہ افراط ہے اور نہ تفریط۔ والد محترم شاہ عبدالرحیم نے شیخ موصوف کے اس رسالہ کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اور اس میں سلف کی بعض عبارتیں بھی شامل کر دی تھیں۔ اس فقیر نے یہ دونوں رسالے والد محترم سے پڑھے تھے۔ "انفاس العارفین" صفحہ ۱۹۰

۵ شیخ عبدالعزیز عرف شکر بار

شیخ عبدالعزیز دہلوی البحر الامواج عرف شکر بار کے حالات شاہ ولی اللہ صاحب نے "انفاس العارفین" میں، شیخ عبدالحق دہلوی نے اخبار الاخیار صفحہ ۲۸۲ میں اور "تذکرہ علمائے ہند" کے مصنف نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۲۱ میں لکھے ہیں۔ شیخ عبدالعزیز کے والد محترم کا نام حسن بن طاہر تھا۔ موصوف چشتی مشائخ میں بہت بلند مقام رکھتے تھے۔ اور علمائے متصوفین کے اکابر میں سے آپ کا شمار ہوتا تھا۔ علوم شریعت، طریقت و حقیقت میں آپکو کامل درک تھا! ور مشائخ کے اتباع اور انکے آداب و قواعد کی محافظت میں یگانۂ عصر تھے۔ شیخ عبدالعزیز خود اپنے والد کے مرید تھے۔ موصوف اپنے زمانہ میں مشائخ چشتی کی ایک یادگار تھے! ور انکے دم سے سرزمین دہلی میں چشتی طریقہ کی مشیخت اور اس کا فیض قائم تھا۔ آپ ۸۹۸ھ میں جونپور میں پیدا ہوئے۔ ڈیڑھ برس کے تھے کہ ان کے والد جونپور سے دہلی آگئے۔ آپکا سن وفات ۶ جمادی الآخر ۹۷۵ھ ہے۔

شیخ عبدالعزیز بہت سی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں سے ایک ان کا رسالۂ "عینیہ"

ہے، جو شیخ امان پانی پتی کے رسالہ "غیریہ" کے جواب میں موصوف نے تحریر کیا تھا۔ آپ نے اس رسالے میں وحدت وجود کے بہت سے گہرے مسائل اپنے کشفی رنگ میں لکھے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز اپنے ملفوظات میں ایک جگہ فرماتے ہیں کہ "شیخ عبدالعزیز شکر بار کا رسالہ "عزیزیہ" بہت اچھا رسالہ ہے۔ نیز موصوف کا رسالہ "عینیہ" جو وحدت وجود کے متعلق ہے، وہ بھی بہت خوب ہے۔ اس کے علاوہ انکی اور تصنیفات مثلاً "آداب السلوک" بھی اچھی کتاب ہے۔ اسکے بعد پھر ارشاد ہوتا ہے کہ شیخ عبدالعزیز کے والد شیخ حسن بن طاہر کی فن سلوک میں "مفتاح الفیض" نامی کتاب بہت خوب ہے۔

۵۶ شیخ قطب العالم

شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں سے شیخ قطب العالم سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ آپ بڑے عالم وفاضل اور اخلاق حمیدہ اور صفات پسندیدہ کے مالک تھے۔ موصوف اپنے والد محترم کے سجادۂ ارشاد پر بڑی استقامت سے قائم رہے۔ آپ کے شب و روز طاعت وعبادت کے لئے وقف تھے۔ شیخ عبدالعزیز کے بڑے خلفاء میں سے ایک نجم الحق چائلدہ تھے۔ موصوف اپنے مرشد کے تمام خلفاء اور مریدوں میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ اور شیخ ممدوح سے انھیں بہت ربط تھا۔ ان دنوں شیخ عبدالعزیز کے مرید نجم الحق چائلدہ کو اپنے مرشد کا جانشین مانتے ہیں۔ اخبار الاخیار ص۲۵۲

۵۷ شیخ رفیع الدین بن شیخ قطب العالم بن شیخ عبدالعزیز

امام ولی اللہ "قول جمیل" میں لکھتے ہیں "والد بزرگوار شیخ عبدالرحیم نے اپنے نانا رفیع الدین کی روح سے اخذ فیض کیا تھا۔ وہ یوں کہ شیخ رفیع الدین صاحب شاہ عبدالرحیم کی ولادت سے دو سال قبل خرق عادت کے طور پر قطب العالم، نجم الحق چائلدہ اور شیخ عبدالعزیز کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے۔

۵۸ علامہ مسعود بن عمر تفتازانی

علامہ تفتازانی کے نام اور ان کے فقہی مذہب کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن العماد "الشذرات" میں لکھتے ہیں کہ السیوطی نے "طبقات النحاۃ" میں ان کا نام مسعود بتایا ہے۔ اور یہی نام مشہور

بھی ہے لیکن ابن حجر نے الدرر الکامنہ اور انبار الغمر میں مسعود کی بجائے محمود نام رکھا ہے۔ مولینا کی غیر مطبوعہ کتاب "التمہید میں ہے۔ شیخ عجیمی کہتے ہیں کہ علامہ تفتازانی کو شافعی بتایا جاتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ حنفی تھے کیونکہ انہوں نے اصول فقہ حنفی میں کتابیں لکھی ہیں! ور نیز" المنہل الصافی المستوفی بعد الوافی" میں علاء الدین محمد بن البخاری کو حنفی بتایا گیا ہے! ور ان کے حال میں لکھا گیا ہے کہ موصوف نے اپنے باپ، چچا اور تفتازانی سے فقہ پڑھی "عجیمی کہتے ہیں کہ علاء الدین بخاری حنفی کا تفتازانی شافعی سے فقہ پڑھنا قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ تفتازانی شافعی نہیں حنفی تھے"۔ السید احمد الطحطاوی "الدر المختار" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ تفتازانی حنفی تھے جیسا کہ "شرح المنار" کے دیباچہ میں" صاحب البحر" نے لکھا ہے۔ تفتازانی اپنے وقت میں حنفی علماء کے سردار شمار ہوتے تھے۔ اور انہیں حنفی قاضی کا منصب بھی سپرد کیا گیا تھا۔ "الھدایہ" کی جو شرح سرد جی کی ہے، اس کا تکملہ تفتازانی نے لکھا ہے۔ اسکے علاوہ" فتاوی الحنفیہ شرح تلخیص الجامع الکبیر اور تلویح حاشیہ التلویح نام کی ان کی تصانیف ہیں۔

۵۹ ابن تیمیہ اور آیات متشابہات

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کی تفسیر" قل ھو اللہ احد" مقالہ زیر بحث کی ترتیب کے وقت میرے سامنے موجود نہیں۔ البتہ ان کے رسالے" الاکلیل فی المتشابہۃ والتاویل" سے چند اقتباسات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔ نور الحق العلوی۔

قرآن کی آیات متشابہات کے متعلق یہ نہیں کہا گیا کہ ان کی تفسیر اور انکے معنی اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا! ور نہ آیت" وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کا یہ مطلب ہے کہ اللہ کے سوا دوسروں کے لئے متشابہات کی تفسیر اور فہم معانی کی نفی کی گئی ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ تو قرآن میں فرماتا ہے کہ" کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ" یعنی یہ برکت والی کتاب تمہاری طرف اس طرح سے اتاری گئی ہے کہ لوگ اسکی آیتوں میں غور و خوض کریں۔ ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے۔ آیات محکمات کے لئے بھی اور متشابہات کے لئے بھی۔ اور کسی چیز میں تدبر اور غور تو اس کو سمجھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ پھر دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے" افلا یتدبرون القرآن" یعنی کیا یہ لوگ قرآن کی آیات میں تدبر نہیں کرتے۔ یہاں بھی تدبر کا حکم عام ہے اور

قرآن کی آیات متشابہات میں تدبر کرنے سے روکا نہیں گیا۔ بے شک فتنہ کی خاطر اور باتوں کو توڑ مروڑ کر اپنی من مانی ثابت کرنے کے لئے متشابہات میں الجھنے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جو شخص اللہ تعالےٰ کے ارشاد کے مطابق قرآن کی محکمات اور متشابہات دونوں قسم کی آیتوں میں غور و تدبر کرتا ہے۔ اور ان کے مطالب اور معانی کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ کسی مکروہ بات کا مرتکب نہیں ہوتا۔ اللہ تعالےٰ نے کہیں اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی، اس کے برعکس اس نے تو قرآن کی آیات میں تدبر کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور ایسا کرنے والے کی تعریف کی ہے۔

حسن بصری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے قرآن مجید کی جو بھی آیت نازل کی ہے، وہ اس غرض سے نازل کی ہے کہ لوگ سمجھیں کہ وہ آیت کیوں نازل کی گئی۔ اور اس کا کیا مطلب ہے۔ اس میں محکمہ اور متشابہہ کی کوئی تخصیص نہیں ـــــ مجاہد کا قول ہے کہ میں نے ابن عباس سے سارا قرآن از اول تا آخر کئی بار پڑھا۔ میں ایک ایک آیت پر رکتا اور ابن عباس سے اس کے معنی پوچھتا تھا ـــــ دیکھئے نا! یہ ابن عباس جو "حبر امت" کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں، مجاہد کو قرآن کی ہر آیت کا مطلب سمجھاتے ہیں۔ چنانچہ ابن عباس کے اس مسلک کی وجہ سے ہی مجاہد اور دوسرے علماء جو اس معاملہ میں ان کے ہم خیال ہیں "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم" پر وقف مانتے ہیں یعنی انکے نزدیک متشابہات کا مطلب "راسخون فی العلم" بھی جان سکتے ہیں، کیونکہ مجاہد نے خود ابن عباس سے قرآن کی تمام کی تمام آیات کی تفسیر اور ان کا مقصود سمجھا تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بزرگ بھی قرآن کی کسی آیت کی تفسیر کرنا ناممکن نہیں سمجھتے تھے۔ اور نہ ان میں سے کسی نے یہ کہا تھا کہ قرآن

کی فلاں آیت چونکہ متشابہات میں سے ہے، اس لئے اس کا مطلب معلوم ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اس قسم کی بات نہ سلف امت میں سے کسی نے کہی اور ان ائمہ کرام نے جن کی لوگ پیروی کرتے ہیں کبھی یہ کہا کہ قرآن میں ایسی آیتیں بھی ہیں جن کا مطلب معلوم ہی نہیں ہو سکتا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا مقصود معلوم تھا۔ اور نہ اہل علم اور اہلِ ایمان ان آیات کے مفہوم کو جانتے تھے۔ ہمیں سلف امت، ائمہ اور خود امام احمد بن حنبل کے متعلق مطلق یہ علم نہیں کہ ان میں سے کسی بزرگ نے کبھی یہ کہا ہو کہ آیاتِ متشابہات کا مطلب کوئی معلوم ہی نہیں کر سکتا۔ یا ان بزرگوں نے قرآن کے ایک حصّے کو "کلام اعجمی" بنا دیا ہو کہ اس کا کوئی مطلب ہی نہ سمجھ سکے، یا ان میں سے کسی نے یہ کہا ہو کہ اللہ تعالےٰ نے قرآن میں ایسی آیات بھی نازل کی ہیں کہ وہ سرے سے ناقابلِ فہم ہیں۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ قرآن مجید کی وہ آیات جن میں اللہ تعالےٰ کی صفات بیان کی گئی ہیں، ان کے متعلق ان بزرگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس ضمن میں فرقہ جہمیہ کی تاویلات سے بچا جائے۔ بیشک ان بزرگوں نے ایسی تاویلات کی تردید کی ہے اور انکو باطل قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں امام احمد بن حنبل اور دوسرے ائمہ کی صاف اور واضح صراحتیں موجود ہیں، اور وہ آیات متشابہات میں صرف جہمیوں کی تاویلات کو باطل قرار دیتے تھے۔ باقی رہا متشابہات کا مطلب و مقصود معلوم کرنا۔ سو اس بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ آیات متشابہات کے معنی جانتے تھے۔ نیز یہ کہ ان کی تفسیر و تشریح میں سکوت اختیار کرنا نہیں چاہیئے، بلکہ تحریف اور الحاد سے بچتے ہوئے ائمہ کی اتفاق رائے سے ان آیات کے معنی معین کرنے چاہیئے۔ الغرض

ان ائمہ کا قرآن کی آیات متشابہات کے بارے میں مسلک یہ ہے کہ ان کے متعلق جھمیہ فرقہ کی جو تاویلات ہیں ان کو باطل سمجھا جائے، نہ کہ ان کے معاملہ میں بالکل توقف اختیار کیا جائے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ صحابہ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاوت کے ساتھ ساتھ قرآن کی تفسیر بھی سیکھتے تھے۔ اور اس ضمن میں کسی صحابی کا کوئی ایسا قول ہم تک نہیں پہنچا جس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی کسی آیت کی تفسیر کرنے سے رک گئے۔ اور آپ نے اس کی تفسیر نہیں کی۔

۱۰ ربط آیات

ابوبکر بن العربی "سراج المریدین" میں لکھتے ہیں، قرآن مجید کی آیات میں آپس میں اس طرح ربط پیدا کرنا کہ وہ تسلسل عبارت کے اعتبار سے ایک جملہ اور کلمہ کی حیثیت اختیار کرلیں اور ان کے مطالب اور معانی باہم دگر پیوست ہو جائیں اور ان کی ترتیب اور ترکیب ایک سلسلہ میں منسلک ہو جائے۔ الغرض قرآن مجید کی آیات میں اس طرح ربط پیدا کرنا بہت بڑا علم ہے۔ اس موضوع پر ایک عالم کے سوا اب تک کسی نے بحث نہیں کی۔ اور عالم موصوف بھی سورۂ بقرہ سے آگے نہیں بڑھے۔ البتہ خدا تعالے نے اس علم کو مجھ پر واشگاف کیا۔ لیکن جب میں نے دیکھا کہ لوگوں میں اس علم کا کوئی اہل نہیں۔ اور وہ بے کار کاموں میں الجھے ہوئے ہیں تو میں نے اس علم کو موضوعِ بحث بنانا چھوڑ دیا۔ اور اس معاملہ کو صرف اللہ اور اپنے درمیان رہنے دیا۔ ایک اور عالم کا بیان ہے کہ سب سے پہلے جس عالم نے قرآن کی آیات میں ربط پیدا کرنے کے علم کی طرف توجہ کی۔ ان کا نام ابوبکر

نیشاپوری تھا۔ موصوف بغداد کے علماء کو اس بنا پر قابلِ ملامت گردانتے تھے کہ وہ آیات کے ربط کے علم سے بے بہرہ تھے۔ اسی سلسلہ میں شیخ ولی الدین ملوی کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن کی آیات چونکہ مختلف واقعات کے ضمن میں اُتری ہیں اس لئے ان میں آپس میں کوئی ربط نہیں۔ شیخ موصوف فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کا یہ کہنا ٹھیک نہیں۔ اور دراصل واقعہ یہ ہے کہ آیات کا نزول تو واقعات کے اعتبار سے ہوا۔ لیکن قرآن میں ان کی جو موجودہ ترتیب ہے اور جس طریق سے ان کو جمع کیا گیا ہے وہ حکمت کے اصولوں پر مبنی ہے۔ چنانچہ قرآن کی سورتوں اور آیات کی موجودہ ترتیب لوح محفوظ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ اور یہ ترتیب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی ہے۔ اور قرآن سارے کا سارا ایک بار اسی شکل میں لوحِ محفوظ سے "بیت العزت" میں اتارا گیا تھا۔ قرآن کا اگر اسلوب بیان بمنزلہٗ اعجاز کے ہے تو اسی طرح اس کی آیات و سور کی ترتیب بھی اعجاز کا درجہ رکھتی ہے۔ قرآن کی آیات پر غور کرنے کے لئے سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ ہم ایک آیت کو لیں۔ اور سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ یہ آیت خود اپنے طور پر مستقل ہے، یا پہلی آیتوں کے مضمون کی تکمیل کرتی ہے۔ اب اگر یہ آیت فی نفسہٖ مستقل ہے تو دیکھنا چاہیئے کہ اس کا پہلی آیات سے کیا تعلق ہے۔ اگر آیات کے باہمی ربط کو اسی طرح معلوم کیا جائے تو یہ ایک بہت بڑا علم ہے۔ اس طرح سورتوں کے باہمی ربط کو بھی سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

امام رازی سورۂ بقرہ کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ جو شخص اس سورۃ کے نظم اور اس کی آیات کی ترتیب کی خوبیوں اور لطافت کے متعلق غور کرے گا۔ وہ

اریب اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ قرآن مجید جس طرح فصاحت الفاظ اور بلاغتِ معانی میں ایک معجزہ ہے، اسی طرح وہ اپنے نظم اور آیات کی ترتیب کے اعتبار سے بھی ایک اعجاز ہے لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ جمہور مفسرین قرآن کے نظم اور اس آیات کی ترتیب کی طرف توجہ نہیں کرتے ،، الاتقان"

۱۱۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی

(مولینا کی غیر مطبوعہ کتاب) التمہید میں ہے ،، اسلامی ہندوستان میں دوسری ہزار ویں صدی ہجری سے علم حدیث کی اشاعت شروع ہوئی۔ اور اس کی ابتدا شیخ عبدالحق دہلوی نے کی۔ موصوف نے شہر دہلی کو اپنا مرکز بنایا اور تقریباً پچاس برس تک وہاں درس دیتے رہے۔ شیخ عبدالحق کا فنِ حدیث کے متعلق طریقہ تدریس حسب ذیل تھا۔

(الف) وہ حدیث سے حنفی فقہ کی تائید کرتے تھے۔

(ب) تصوف کے مختلف طریقوں اور خاص طور پر قادری اور نقشبندی طریقہ کی حمایت ان کا مسلک تھا۔

(ج) وہ اُمرا، دولت اور سلاطین کی سیاست سے الگ رہتے تھے۔ اور ان کے معاملات سے بالکل تعرض نہ کرتے تھے۔

اگر عامۂ مسلمین کے رسوم و رواج سنت کے موافق ہوتے تو اس سے بہتر اور کون سی چیز ہو سکتی تھی۔ لیکن اگر ان رسوم و رواج میں سنت کی ذرا بھی مخالفت ہوتی، تو شیخ عبدالحق کا مسلک یہ تھا کہ قدرے تاویل کر کے دونوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ اور اگر لوگوں کے رسوم و رواج سنت کے بالکل خلاف ہوتے تو

آپ کھلے بندوں ان رسوم ورواج کا انکار نہ کرتے اور اس مضمون کی جو حدیث ہوتی وہ ویسی ہی بیان کر دیتے۔ اور بعد کے آنیوالے لوگوں کے معاملات کو بدلے ہوئے حالات اور اختلافِ زمانہ کا نتیجہ بتاتے۔

شیخ عبدالحق صاحب کے اس طریقہ تدریس کا فائدہ یہ ہوا کہ وہ لوگ جن کے کانوں تک چار سو برس کیا چھ سو برس سے حدیث کی آواز نہیں پہنچی تھی، اور انکے دماغ اس سے بالکل نامانوس تھے۔ ان میں اس طرح حدیث کی اشاعت ہو سکی۔ ورنہ اگر ابتدا ہی میں حدیث و فقہ، شریعت و تصوف اور سنت و بدعت کے جھگڑے شروع ہو جاتے تو عامۃ الناس میں حدیث کا علم کیسے رواج پا سکتا۔

اس کے علاوہ طلبہ میں شیخ عبدالحق کے طریقہ کی مقبولیت کے کچھ اور اسباب بھی ہیں۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ شیخ موصوف عام محدثین کی اس رائے سے متفق نہیں کہ صحیح حدیثوں کی غالب تعداد صرف ان پانچ کتابوں یعنی بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی و نسائی تک منحصر ہے۔ اس کے برعکس وہ اس معاملہ میں شیخ کمال الدین ابن ہمام کے ہم خیال ہیں۔ ابن ہمام کے نزدیک بخاری اور مسلم کے علاوہ حدیث کی دوسری کتابوں کی مندرجہ احادیث سے بھی سند لی جا سکتی ہے۔ اور اس بارے میں بخاری اور مسلم کو حدیث کی دوسری کتابوں پر کوئی ترجیح حاصل نہیں، ہاں اس ضمن میں یہ شرط ضروری ہے کہ ان احادیث کے روایت کرنے والے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے راویوں کے پائے کے ہوں۔ ابن ہمام اور شیخ عبدالحق کے اس مسلک کا فائدہ یہ ہے کہ علمائے حنفیہ کو اس کی وجہ سے اپنے مذہب کی تائید کے لئے وجہ جواز مل جاتی ہے۔ ورنہ ان علماء کے نزدیک حدیث کی مذکورہ بالا پانچ کتابوں میں جو حدیثیں ہیں، ان میں سے اکثر فقہ حنفی کے فیصلوں کے خلاف جاتی ہیں۔

شیخ عبدالحق کے طریقہ حدیث کی مقبولیت کا دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ مذہب حنفی کی تائید کے سلسلہ میں جلال الدین سیوطی کے مجموعات احادیث مثلاً الجامع الکبیر اور الدر المنثور وغیرہ کی بھی حدیثیں بطور سند کے لیتے ہیں اور اس ذیل میں شیخ موصوف امام عینی، ابن ہمام اور انکے پیروؤں میں سے جو فقہائے محدثین ہیں، انکے بیانات کو بھی فقہ حنفی کی تائید میں جا بجا ذکر کرتے چلے جاتے ہیں اور نیز شیخ عبدالحق نے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تمیز کیلئے بھی چند قواعد وضع کئے ہیں جن سے فقہائے حنفیہ اپنے مذہب کی تائید کیلئے استدلال کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہم شیخ موصوف کی کتاب "للمعات" سے یہاں ایک مثال نقل کرتے ہیں۔

تیمم کے باب میں لکھتے ہیں "تمہیں جاننا چاہیئے کہ تیمم کے بارے میں مختلف و متعارض حدیثیں وارد ہوئی ہیں بعض حدیثوں میں دو بار ہاتھ مارنے کا ذکر ہے اور بعض میں صرف ایک بار بعض میں صرف ہتھیلیوں کا ذکر ہے اور بعض میں کہنیوں تک اور زنووں کا بھی چنانچہ احتیاط یہی ہے کہ دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنیوالی حدیث پر عمل کیا جائے ——— اب تم سوال کر سکتے ہو کہ باہم متعارض حدیثوں کا یہ حل تو صرف اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ سب کی سب حدیثیں برابر مرتبہ کی ہوتیں لیکن یہاں حالت یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنیوالی حدیث تو احادیث کی صحیح کتابوں میں موجود نہیں اب اس حدیث کو کتب صحاح کی احادیث پر ترجیح دینے کے کیا معنی؟ ——— اس کا جواب یہ ہے کہ دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنیوالی حدیث کا کتب صحاح میں مذکور نہ ہونا خود اپنی جگہ محل نظر ہے جیسا کہ ہم پہلے حاکم اور دارقطنی سے نقل کر چکے ہیں، پھر بات یہ ہے کہ جن ائمہ نے اس حدیث سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کیا ہے، ہو سکتا ہے کہ انکے زمانہ میں اس حدیث کے جتنے راوی ہوں، وہ اس حدیث کی صحت اور قوت کیلئے کافی ہوں اور بعد کے زمانے میں جن راویوں نے اس حدیث کو روایت کیا ہو۔ وہ اتنے بلند پائے کے نہ ہوں، اور انکی وجہ سے کتب صحاح کو مرتب کرنیوالوں نے اس حدیث کو اپنے مجموعوں میں درج نہ کیا ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ اگر کوئی حدیث متاخرین کے نزدیک ضعیف ہو تو وہ حدیث متقدمین کے

ہاں بھی ضعیف ہو۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ امام ابوحنیفہ تک جو حدیثیں پہنچی ہیں، ان کا کبھی تو ایک راوی تابعی ہے، جو کسی صحابی سے روایت کرتا ہے اور کہیں دو یا تین راوی ہیں۔ اب امام ابوحنیفہ کے زمانہ کے بعد ان احادیث کو جن لوگوں نے روایت کیا، وہ اوپر کے راویوں کے درجے کے نہ تھے چنانچہ اسی بنا پر یہ روایتیں بخاری، مسلم، ترمذی، وغیرہم علمائے حدیث کے نزدیک ضعیف قرار پائیں۔ لیکن اگر ان سے پہلے امام ابوحنیفہ نے انہی احادیث سے استدلال کیا۔ تو ظاہر ہے انکے زمانے میں صحت اور قوت کے اعتبار سے یہ حدیثیں محل نظر نہ تھیں --- اس بات پر غور کرو۔ بے شک یہ بڑا اچھا نکتہ ہے۔"

میرا کہنا یہ ہے کہ جو شخص حدیث کے فن میں محققانہ دسترس رکھتا ہے اور احادیث کی اسناد، انکی متابعات اور شواہد پر اسکی نظر ہے۔ وہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے اس نظریہ سے کبھی اتفاق نہیں کریگا اور اسے بغیر کسی خاص محنت کے اس نظریہ کا سقم نظر آجائیگا۔ کسی حدیث کی صحت کے پرکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ از اول تا آخر جن راویوں کے ذریعہ حدیث مذکور ہم تک پہنچی ان سب کی جانچ پڑتال کی جائے۔ اگر تمام راوی صحت کے معیار پر پورے اتریں گے۔ تو انکی روایت کو صحیح قرار دیا جائیگا۔ ورنہ نہیں۔ مثلاً جب ہم بخاری کی کسی روایت کو صحیح مانتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس روایت کے رجال کا جو سلسلہ ہے وہ سارے کا سارا قابلِ اعتماد ہے۔ اس لئے بخاری کی یہ حدیث صحیح ہے۔

شیخ عبدالحق کے اوپر کے نظریہ صحت حدیث پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آخر یہ کیسے ثابت کیا جائیگا کہ ائمہ متقدمین تک جو احادیث پہنچیں، انکے راوی ثقہ تھے اور بعد میں جیسا کہ شیخ موصوف کا کہنا ہے، ان احادیث کو ایسے لوگوں نے روایت کیا جو پایہ اعتبار سے گرے ہوئے تھے، یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے۔ ورنہ محض یہ کہدینا تو کسی صورت قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے شیخ عبدالحق

کے پاس اس کے لئے کوئی دلیل نہیں۔

۱۲ تحقیق حدیث کا صحیح مسلک

امام نووی "تقریب" میں لکھتے ہیں۔ احادیث صحیحہ کا پہلا مجموعہ جو مرتب ہوا وہ صحیح بخاری ہے۔ اس کے بعد مسلم کا درجہ ہے۔ اور یہ دونوں کی دونوں قرآن مجید کے بعد "اصح الکتب" ہیں۔ البتہ ان دونوں میں صحیح بخاری کا درجہ صحت اور فوائد کے اعتبار سے مسلم سے بلند ہے۔ صحیح مسلم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مختلف طرق حدیث کو ایک جگہ پر جمع کر دیا گیا ہے۔ راہ صواب یہ ہے کہ بخاری، مسلم، سنن ابی داؤد، ترمذی اور نسائی، یعنی ان پانچ کتابوں سے شاید ہی کوئی صحیح حدیث رہ گئی ہو جس کا ان میں ذکر نہ ہو۔

اب جلال الدین سیوطی ہیں، جو "تدریب الراوی" نام کی کتاب میں صحیح حدیثوں کو صرف اوپر کی پانچ کتابوں میں منحصر نہیں مانتے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ "زوائد" اور دوسری کتب حدیث میں بھی بہت سی صحیح احادیث پائی جاتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ امام نووی کے اس قول میں کہ "صحیح حدیثیں تمام تر پانچ کتب صحاح میں منحصر ہیں" اور السیوطی کے اس قول میں کہ "مجمع الزوائد" میں بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں"۔ توافق کیسے ہوگا؟ اور ان دونوں میں کونسا قول قابل قبول ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ پہلا قول تو محققین کی جماعت کا ہے اور دوسرا قول گروہ "وراقین" کا ہے جو تحقیق کی بجائے ورق گردانی سے شغف رکھتا ہے۔ امام ولی اللہ "قرۃ العینین" میں فرماتے ہیں۔

"وہ جماعت جو علم حدیث میں اجتہاد و تحقیق کے طریقے پر عامل نہیں اور انہوں نے محقق استادوں سے حدیث کا علم حاصل نہیں کیا وہ دراصل "وراقی" طریقہ پر گامزن ہیں۔ یہ جماعت ملت مصطفی کا سوفسطائی گروہ ہے۔ انہوں نے نہ تو سلف کی تقلید کا دامن مضبوطی سے پکڑا اور نہ اجتہاد کا راستہ صحیح طور پر اختیار کیا"

ہم نے کتب حدیث کے مختلف طبقات کے متعلق امام ولی اللہ صاحب سے بہتر اور اعلیٰ کہیں اور بحث نہیں دیکھی۔ امام ولی اللہ نے اسے "حجۃ اللہ" میں ثبت فرمایا ہے۔ پھر انکے صاحبزادہ شاہ عبدالعزیز نے اسکی "عجالۂ نافعہ" میں مزید تشریح کی ہے۔ اسکے بعد مولانا محمد قاسم دیوبندی نے "ہدیۃ الشیعہ" میں اس بات کو عقلی دلائل کے ذریعہ اور واضح کیا۔ ان بزرگوں کی توضیحات کے بعد ابن ہمام کا یہ مسلک کہ

حدیث کی کتابوں میں طبقات کا سرے سے وجود نہیں۔ صاف طور پر غلط نظر آتا ہے اور اسیطرح سیوطی کی اس رائے کا بھی ضعف ظاہر ہوجاتا ہے جسمیں کتب حدیث کے دوسرے، تیسرے اور چوتھے طبقے میں کوئی فرق نہیں مانا گیا "التمہید"

۱۳۔ قاضی عیاض

شاہ عبدالعزیز صاحب "عجالۃ نافعہ" میں لکھتے ہیں۔ کتب حدیث کے پہلے طبقے کی تین کتابیں ہیں۔ مؤطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔ قاضی عیاض نے "مشارق الانوار" نام کی کتاب میں ان تینوں کتب حدیث کی شرح لکھی ہے۔ قاضی عیاض کی "مشارق الانوار" اور صنعانی کی "مشارق الانوار" میں خلط نہ ہونا چاہیئے۔ صنعانی نے تو اپنی کتاب میں صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی احادیث کو انکی اسناد اور انکے لمبے قصے حذف کر کے یکجا کر دیا ہے۔ اور قاضی عیاض کی یہ کتاب شرح ہے مؤطا بخاری اور مسلم کی۔ اور ایک اور کتاب "جامع الاصول" نام کی ہے جسکے مصنف ابن اثیر ہیں۔ انہوں نے اس میں صحاح ستہ کی شرح لکھی ہے لیکن ابن اثیر ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل نہیں کیا بلکہ وہ مؤطا کو چھٹی صحیح کتاب قرار دیتے ہیں۔

دوسری "مشارق الانوار" کے مصنف صنعانی کا پورا نام حسن بن محمد ہے موصوف لاہوری ہیں آپ اپنے زمانے کے مشہور فقیہ اور محدث ہیں۔ بڑے بڑے بزرگان طریقت جیسے شیخ الاسلام فریدالدین اجودانی سلطان المشائخ نظام الدین دہلوی اور دوسرے اکابر فقہاء فقہ و حدیث میں امام علامہ صنعانی کو اپنا مرجع اسناد مانتے ہیں۔ علامہ صنعانی نے ہدایہ کے مصنف کے بیٹے عمر المرغینانی سے علم حاصل کیا۔ الغرض امام صنعانی پہلے شیخ الہند ہیں۔ ان کا سن وفات ۶۵۰ھ ہے۔ "التمہید"

۱۴۔ حافظ ابن عبدالبر

حافظ ابن عبدالبر کی کتاب "التمہید" کا مکمل نسخہ مغرب میں موجود ہے۔ مجھے اس کا علم مکہ معظمہ کے زمانۂ قیام میں ہوا۔ ہندوستان میں اس کتاب کی چند جلدیں میرے مطالعہ سے گزری تھیں۔ یہ جلدیں مولوی شمس الحق عظیم آبادی کے کتب خانے کی تھیں۔ بعد ازاں اس کتاب کی چند اور جلدیں کابل میں میرے مطالعہ میں آئیں۔ میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب میں نے دیکھا کہ ہندوستان اور کابل کے نسخوں کا کاتب ایک ہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ جب ہندوستان

تاراج ہوا تو کتاب کی یہ جلدیں یہیں سے کابل پہنچیں۔

اڑائے کچھ ورق لالہ نے کچھ نرگس نے کچھ گل نے   چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری

۱۵ امام ابو یوسف

ان کا پورا نام یعقوب بن ابراہیم انصاری ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے علم حاصل کیا تھا۔ ابن معین اور امام احمد مشہور محدث نے انکو ثقہ مانا ہے۔ آپ مہدی، ہادی اور ہارون تینوں خلفائے عباسی کے زمانوں میں منصب قضاہ پر فائز رہے۔ امام ابو یوسف ہی خلافت کے تمام ممالک میں قاضیوں کو مقرر کرتے تھے۔ آپ پہلے شخص ہیں جنکو قاضی القضاۃ کا لقب دیا گیا۔ آپ کو "قاضی قضاۃ الدنیا" کہا جاتا تھا کیونکہ آپ کے ذمہ خلیفہ کی تمام مملکت میں قاضی مقرر کرنا تھا۔ امام ابو یوسف نے ۱۸۲ھ میں وفات پائی (تاج التراجم از حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا)

۱۶ فتاوی تاتارخانیہ

اسلامی فقہ کی یہ کتاب مولینا عالم بن علاء اندریتی دہلوی متوفی ۷۸۶ھ نے امیر کبیر خاں دہلوی کے نام نامی پر لکھی۔ امیر تاتارخاں بچہ ہی تھے کہ سلطان غیاث الدین تغلق کو کسی جنگ میں ملے تھے۔ سلطان نے خاص طور پر ان کی تربیت کی۔ سلطان محمد شاہ تغلق نے امیر تاتارخاں کو اپنے ارکین سلطنت میں شامل کر لیا۔ امیر مذکور بہت سخی، عادل اور بہادر تھے۔ تفسیر تاتارخاں انھیں کی تصنیف ہے۔ نیز مولینا عالم بن علاء نے اسی امیر کے کہنے سے فتاوی تاتارخانیہ مرتب کیا۔ اسی کتاب کا اصل نام "زاد السفر" ہے۔ یہ ۷۷۷ھ میں تصنیف ہوئی۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے ہر چند چاہا کہ مولینا عالم بن علاء ان فتاوی کو اس کے نام پر معنون کریں لیکن انھوں نے قبول نہ کیا۔ بات یہ ہے کہ مولینا اور امیر تاتارخاں کی آپس میں بڑی دوستی تھی۔ فتاوی تاتارخانیہ بہت بڑی کتاب ہے مصنف نے اس میں محیط برہانی، ذخیرہ، خانیہ اور ظہیریہ کے مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ فتاوی تاتارخانیہ کی امام ابراہیم بن محمد متوفی ۹۵۶ھ نے ایک جلد میں تلخیص کی اور وہ مسائل جو غریب تھے یا جن سے اکثر واسطہ پڑتا ہے اور وہ متداول کتابوں میں نہیں ملتے، ان مسائل کو

انہوں نے منتخب کیا۔ (نزھۃ الخواطر از مولینا عبدالحی الحسنی)

۷۰ شیخ محب اللہ فاضل خاں

نواب صدیق حسن لکھتے ہیں۔ شیخ محب اللہ سلطان عالمگیر کی خدمت میں تھے۔ سلطان نے انھیں لکھنوئے منصب قضاۃ پر تعین کیا۔ ایک مدت کے بعد انکو حیدرآباد کی قضاءت سپرد ہوئی پھر سلطان نے انھیں اس سے الگ کر دیا اور اپنے پوتے رفیع القدر کی تعلیم و تربیت انکے ذمہ کی۔ عالمگیر نے اپنی آخری عمر میں جب اپنے بیٹے محمد معظم کو کابل کی امارت تفویض کی اور محمد معظم اپنے بیٹے رفیع القدر کے ساتھ دکن سے کابل روانہ ہوا تو اس نے قاضی محب اللہ کو بھی ساتھ لے لیا۔ عالمگیر کی وفات کے بعد جب معظم نے شاہ عالم کا لقب اختیار کیا اور ہندوستان کا تخت حاصل کرنے کے لئے وہ کابل سے دہلی کی طرف چلا تو اس نے قاضی محب اللہ کو تمام سلطنت کی صدارت عظمیٰ سپرد کی۔ اور اسے فاضل خاں کا لقب عطا کیا۔ شیخ محب اللہ کا سن وفات ۱۱۱۹ھ ہے۔ (ابجد العلوم و ماثر الکرام و تذکرہ علمائے ہند)

۷۱ امام محمد

امام ابوحنیفہ کے مذہب کی تدوین و ترویج میں سب سے بڑا حصہ ان کے دو شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ امام ابو یوسف تو قاضی القضاۃ تھے۔ اور خلافت عباسی کے کل ممالک میں قاضیوں کا نصب و عزل ان کے ذمہ تھا۔ امام محمد نے عراقی فقہ کو مدون کیا۔ انکی تین مشہور کتابیں ہیں۔

(۱) امام مالک کی مؤطا میں عراقی فقہ کے موافق جس قدر روائتیں تھیں، امام محمد نے ان کو اپنی کتاب مؤطا میں جمع کر دیا۔

(۲) مؤطا مالک میں جو روایات عراقی فقہ کے مخالف تھیں۔ امام محمد نے اپنی تصنیف "کتاب الحج" میں ان پر تنقید کی۔

(۳) اہل مدینہ تک ابن مسعود کے شاگردوں کی بہت سی روائتیں نہ پہنچی تھیں اور

امام ابوحنیفہ اکثر اپنے اجتہاد میں ابن مسعودؓ کے ان شاگردوں کی روایتوں سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ امام محمدؒ نے "کتاب الآثار" میں ان روایات کو جمع کر دیا۔

شیخ الاسلام ابن حجرؒ جو حنفی علماء کے حالات بیان کرنے میں زیادہ انصاف نہیں کرسکے "لسان المیزان" میں امام محمدؒ کے ذکر میں لکھتے ہیں "کذبہ ابویوسف" یعنی ابویوسف نے ان پر جھوٹ بولنے کا الزام لگایا۔ اصل واقعہ صرف اتنا ہے کہ امام ابویوسف نے امام ابوحنیفہ سے چار مسئلے روایت کئے لیکن بعد میں وہ انھیں بھول گئے۔ جب امام محمدؒ نے انھیں یاد دلایا کہ آپ نے یہ روایتیں مجھے سنائی تھیں تو امام ابویوسف نے انکار کر دیا۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے، جب کہ دونوں بزرگوں میں تنافر پیدا ہو چکا تھا (اس تنافر کی تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو شرح سیر کبیر از سرخسی) الغرض یہ معاملہ حدث ونسیٰ کا ہے، نہ کہ کذب کا۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا ہے کہ ان چار روایتوں کا اعتبار نہ کیا جائے۔ لیکن اس سے امام محمدؒ کے ثقہ ہونے پر تو اثر نہیں پڑتا۔

فقہ حنفی کی خصوصیات

شاہ عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں۔ فقہا و مجتہدین نے جو شرعی احکام کے دلائل اور انکے ماخذوں سے بحث کرتے ہیں۔ جب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں۔ جو ایک دوسرے کے متعارض ہیں، اور نیز صحابہ و تابعین کے جو آثار و روایات ان تک پہنچے، وہ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی احادیث اور صحابہ و تابعین کے یہی آثار و روایات ہی ہیں جن پر بیشتر احکام شرعی کے استخراج کا دارومدار ہے، تو وہ اس معاملہ میں ورطہ حیرت میں پڑ گئے۔ چنانچہ انہوں نے احادیث و روایات کے اس تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے۔

(الف) احادیث و روایات کے تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لئے امام مالک کا تو یہ مسلک ہے کہ وہ اس معاملہ میں اہل مدینہ کے معمولات کو حکم مانتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ مدینہ بیت الرسول تھا۔ خلفاء کا مرکز تھا۔ صحابہ کی اولاد اور اہل بیت وہیں بستے رہے اور مدینہ ہی میں اللہ تعالیٰ کی

وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اترتی رہی۔ یہ اسباب ہیں جنکی وجہ سے ماننا پڑتا ہے کہ اہل مدینہ اللہ تعالےٰ کے اتارے ہوئے احکام کی حکمت سے خوب واقف تھے۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث اور کسی صحابی کی جو روایت اہل مدینہ کے عام معمولات کے خلاف مروی ہے، وہ یا تو منسوخ ہے، یا اس کی دوسری تاویل کی گئی ہے، یا وہ کسی خاص واقعہ کے متعلق ہے اور یا وہ محذوف ہے۔ الغرض اہل مدینہ کے عمل کے خلاف ان کے ہاں کوئی حدیث یا روایت قابل اعتنا نہیں۔

(ب) امام مالکؒ نے تو صرف اہل مدینہ کے عمل کو حجت مانا لیکن ان کے برعکس امام شافعی تمام اہل حجاز کے عمل کو حکم مانتے ہیں۔ اسکے علاوہ امام شافعی نے روایات کو جانچا پرکھا بھی۔ چنانچہ انہوں نے بعض روایات کو ایک حالت پر محمول کیا اور دوسری روایات کو کسی دوسری حالت پر۔ اور اس طرح انکے باہمی اختلاف کو دور کرنے کی کوشش کی۔ اور جہاں تک ممکن تھا متعارض احادیث میں مطابقت پیدا کی۔ بعد ازاں امام شافعی مصر اور عراق گئے۔ اور ان ملکوں کے ثقہ لوگوں سے آپ نے بہت سی روایات سنیں۔ اور آپ نے ان میں سے بعض روایتوں کو اہل حجاز کے عمل پر ترجیح دی۔ چنانچہ اس طرح امام شافعی کے مذہب میں دو قول ہو گئے۔ ایک قدیم۔ اور ایک مصر اور عراق کے سفر کے بعد کا قول۔

(ج) امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ وہ حدیث کو جیسا کہ وہ مروی ہوتی ہے۔ لے لیتے ہیں۔ اور اس میں کسی قسم کی تاویل نہیں کرتے۔ اور اگر ایک ہی معاملہ کے متعلق مختلف حدیثیں مروی ہوں اور انہیں علت کا اختلاف بھی نہ ہو۔ تو امام احمد بن حنبل ان سب حدیثوں کو قبول کرتے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو اپنی جگہ مخصوص کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے، یہ مسلک قیاس کے خلاف ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ عمومی حکم چاہتا ہے۔ اور یہاں ایک ہی چیز کے متعلق بغیر کسی وجہ کے مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں۔ قیاس کی اس عدم رعایت کی وجہ سے ہی امام احمد بن حنبل کے مذہب کو ظاہری کا نام دیا جاتا ہے۔

(د) باقی رہا امام ابوحنیفہ اور انکے اتباع کا طریقہ، سو وہ بالکل صاف اور واضح ہے البتہ اسکی وضاحت کچھ تفصیل چاہتی ہے ۔

ہم نے احکام شریعت میں جو غور و خوض کیا تو ہمیں شریعت کے احکام کی مندرجہ ذیل دو صنفیں معلوم ہوئیں۔ ایک صنف تو قواعد کلیہ کی ہے جنہیں کہیں اور کبھی بھی کسی طرح کے استثنیٰ کا امکان نہیں پایا جاتا۔ مثال کے طور پر شریعت کا یہ حکم کہ "لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ" یعنی ہر شخص اپنے فعل کا ذمہ دار ہے۔ اور ایک کی بلا دوسرے کے سر تھوپی نہیں جا سکتی۔ یا جسقدر فائدہ بیجا ہوگا۔ اسی مقدار میں اسکا تاوان ادا کرنا ہوگا"۔ یا ہمارا یہ قاعدہ کہ "پیداوار کا مالک وہ ہے جو اگر پیداوار کی بجائے نقصان ہو، تو وہ اسکا بھی ضامن ہو"۔ یا یہ کلیہ کہ "اگر ایکبار غلام کو آزاد کر دیا جائے، تو پھر اس فیصلہ کو بدلا نہیں جا سکتا"۔ یا یہ اصول کہ "خریدنے والا قبول کرے، اور بیچنے والے کو اس پر اتفاق ہو تو سودا طے ہوجاتا ہے"۔ اور یہ قاعدہ کہ "مدعی کو اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرنے چاہیئے اور اگر مدعا علیہ کو انکار ہو تو وہ قسم کھائے"۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کے اور بھی اصول قواعد کلیہ ہیں ۔

شریعت کے احکام کی دوسری صنف یہ ہے کہ کسی جزوی واقعہ یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی حکم صادر ہوا۔ اس طرح کے حکم کو قواعد کلیہ کے مقابلہ میں ایک امر استثنائی سمجھا جائیگا۔ مجتہد کو چاہیئے کہ وہ قاعدی اور احکام بناتے وقت قواعد کلیہ کا خیال رکھے۔ اور اگر اُسے ایسی احادیث و روایات ملیں جو ان قواعد کلیہ کے خلاف ہوں اور وہ نہ جان سکے کہ ایسی خلافِ قاعدہ روایات کے اسباب و وجوہ کیا ہیں تو اسے چاہیئے کہ انکی بنا پر قواعد کلیہ کو نہ چھوڑے۔ مثال کے طور پر دیکھئے قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر خرید و فروخت میں کوئی بیجا اور فاسد شرط لگادی جائے تو ایسی خرید و فروخت باطل ہوجاتی ہے۔ اب اس ضمن میں حضرت جابرؓ سے ایک روایت ہے جسمیں ایک اونٹ کی فروخت کا ذکر ہے۔ اور اسکے ساتھ ہی یہ شرط بھی لگادی گئی تھی کہ اونٹ کا سودا تو اب ہوگیا البتہ وہ اس پر مدینہ تک سواری کرسکتے ہیں۔ اس حدیث میں یہ قصہ جو مذکور ہے تو اسکی حیثیت ایک شخصی اور جزوی واقعہ کی ہے۔ اور یہ کسی طرح پہلے قاعدہ کلیہ کا معارض نہیں ہوسکتا۔ دوسری مثال "مصراۃ" کی حدیث کی ہے۔ قاعدہ کلیہ تو یہ ہے کہ جسقدر فائدہ ہوگا اسی کے مطابق تاوان

ادا کرنا ہوگا. لیکن "مصراۃ" کی حدیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تم خریدی ہوئی اونٹنی اصل مالک کو واپس کر سکتے ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ قیمت کے علاوہ ایک صاع کھجور بھی دو. عام طور پر لوگ دودھ دینے والے جانوروں کو بیچتے وقت یہ کرتے ہیں کہ ان کا ایک آدھ دن دودھ نہیں نکالتے. اور اس حالت میں انھیں بیچ دیتے ہیں۔ "مصراۃ" کی حدیث میں اسی طرح کا ایک واقعہ مذکور ہے۔ ایک صحابی نے ایک اونٹنی خریدی تھی. اور دو تین دن کے بعد آپ نے اسے واپس کرنے کی اجازت دی. اور اس دودھ کے بدلے میں صرف ایک صاع کا معاوضہ تجویز فرمایا۔ ظاہر ہے ایک صاع کا تاوان دودھ کی مقدار سے کم تھا. اور قاعدہ کلیہ اس کے خلاف ہے. اس حالت میں مجتہد اس واقعہ کو ایک خاص حالت پر محمول کرے گا. اور اس سے قاعدہ کلیہ کو نہیں توڑے گا۔

قواعد کلیہ اور ان جزوی روایات کے اس طرح کے تعارض کو دور کرنے کے لئے بہت سی احادیث کو جو ان جزوی روایات کو بیان کرتی ہیں۔ عملاً ترک کرنا ہوتا ہے حنفی مجتہد اس کی پروا نہیں کرتے. ان کے پیش نظر تو یہ ہوتا ہے کہ احکام کے نفاذ و تعین میں قواعد کلیہ کی خلاف ورزی نہ ہو۔ چنانچہ انکی برابر یہ کوشش رہتی ہے کہ جزئیات کو کلی قواعد کے ماتحت کریں۔ نہ کہ جزئیات کے لئے کلی قواعد کو ترک کیا جائے۔ یہ موضوع بڑی بحث چاہتا ہے۔ اور اس کے لئے بڑا وقت بھی چاہیئے۔ بحوالہ کتاب التمہید موقف ثالث مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، ملفوظات شاہ عبدالعزیز طبع مجتبائی میرٹھ صفحہ ۱۱۵-۱۱۶
